T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MUSTAFA B. ABDULLAH EL-VÂNÎ'NİN İNSAN FİİLLERİNE DAİR RİSÂLESİNİN TAHLİL, TAHKİK VE TERCÜMESİ

Yüksek Lisans Tezi

ZEHRA BETÜL KÜÇÜK

İstanbul, 2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

MUSTAFA B. ABDULLAH EL-VÂNÎ'NİN İNSAN FİİLLERİNE DAİR RİSÂLESİNİN TAHLİL, TAHKİK VE TERCÜMESİ

Yüksek Lisans Tezi

ZEHRA BETÜL KÜÇÜK

DANIŞMAN: PROF. DR. HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ

İstanbul, 2020

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı	: Zehra Betül KÜÇÜK
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tez Danışmanı	: Hatice KELPETİN ARPAGUŞ
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Kasım 2020
Anahtar Kelimeler	: el-Vânî, risâle, Beyzâvî, mukaddimât-ı erbaa

ÖZET

Bu çalışmada, Osmanlı âlimi olan Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin kulların fiilleri ve cebr-kader konularına dair kaleme aldığı el yazması eserin incelenmesine yer verilmektedir. Çalışma, giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde müellifin biyografisini ve eserin ikinci nüshasını ararken izlenilen yol açıklanmıştır. Birinci bölümde risâlenin içeriğiyle bağlantılı üç başlıktan bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise risâlenin tahlil, tahkik ve tercümesi verilmiştir.

Eser, Osmanlı döneminde yazılmış irâde, kaza ve kader risâlelerinin bir türünü oluşturmaktadır. İtikat ve inanç esaslarına dayalı meselelere ayete dayalı çözüm getiren metinlerden biridir. Öte yandan Sadrüşşerîa ve Beyzâvî'nin Osmanlı uleması üzerindeki etkilerinin iz sürülmesi açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu anlamda mukaddimât-ı erbaa metninin, ulemanın kaza ve kader anlayışında; *Envârü't-tenzîl* hâşiyelerinin ise metinlerin telif yönteminde oluşturduğu etkinin gözlemlenmesi açısından iyi bir örnektir. Hüsün-kubuh, cebr-kader, halk-kesb ayrımı ve teklif konusu risâlenin önemli konularındandır. Bu çalışma, küçük hacimde olan müteahhirîn dönem kelâm metinlerinin ayet tefsiri risâleleriyle ilişkisine işaret etmektedir. Ayrıca 18. yy'da başlayan Mâtürîdîlik vurgusunun anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

GENERAL INFORMATION

Name and Surname	: Zehra Betül KÜÇÜK
Field	: Basic Islamic Sciences
Program	: Kalām
Supervisor	: Professor Hatice KELPETİN ARPAGUŞ
Degree Awarded and Date	: Master – November 2020
Keywords	: al- Wani, risālah, al- Baydawi, al-muqaddimāt al-arba‘a

ABSTRACT

In this study, one of the Ottoman period scholars the Mustafa b. Abdullah el-Wani's manuscript on acts of servants and jabr-predestination has been examined. The study consists of introduction and two main parts. In the introduction, the method followed while searching for the biography of the author and the second copy of his work is explained. In the first chapter, three titles related to the content of the epistle are mentioned. In the second part, the analysis, investigation and translation of the epistle are given.

The manuscript is a type of tracts on irada, *qadha* and *qadar* written in the Ottoman period. It is one of the texts that bring solutions based on verses to the issues related to the principles of faith and belief. Also, the work provides important information in terms of tracing the effects of Sadr al-Shariah and al- Baydawi on Ottoman scholars. The text of almuqaddimat al-arbaa affected scholars' understanding of qadha and qadar, and it is also important for how *Hashiyah ala Anwar al-Tanzil* influenced the compilation method of the works. The treatise is a good example of these two facts. *Husn-qubh, jabr*-destiny, creation, kasb and ethichs are important subject of the epistle. This study points out the relationship between the late period kalam texts and the epistles of interpretation of verses, and aims to contribute to the understanding of the emphasis on Maturidism starting in the 18th century.

ÖNSÖZ

Tez çalışmam boyunca ilmî birikiminden istifâde ettiğim, bu konuyu çalışmam hususunda yönlendirmede bulunan ve sorularıyla metinlere nüfus etmemi sağlayan değerli danışman hocam Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ'a, tezimi dikkatle okuyarak düzeltmelerde bulunan, eleştiri ve uyarılarından çok şey öğrendiğim değerli jüri üyeleri Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi GÜDEKLİ'ye, Arapça metni okuyarak tahkik konusunda düzenleme ve öneride bulunan, bana uzun süre vakit ayıran Arş. Gör. Mehmet AKTAŞ'a, her daim sorularıma titizlikle cevap veren ve kritik noktalarda etkisi bulunan Arş. Gör. Aziz ENÇAKAR'a, öğrencilerine her zaman için büyük bir özveri ile yardım eden kıymetli hocam sn. Talha Hakan ALP'e, lisans mezuniyet tezini benimle paylaşan Arş. Gör. Hakan KUTLU'ya, tavsiye ve destekleri vesilesiyle çok yol katettiğim Sevinç AKAY'a, bu süreçte baştan sona kadar her anımda yanımda olan yakın arkadaşım Ayşe Betül KARAASLAN'a, kendisinin fedakârlığı sayesinde bu tezi yazmış bulunduğum Sümeyra KÜÇÜK'e, beni kendi halime bırakma özverisinde bulunan arkadaşlarıma, maddî ve manevî desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

Zehra Betül KÜÇÜK

Üsküdar/ Aralık 2020

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser

a.yer. : aynı yer

b. : bin

bk. : bakınız

b.y.y. : basım yeri yok

c. : cilt numarası

çev. : çeviren

ed. : editör

h. : hicrî

haz. : hazırlayan

İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

ö. : ölüm tarihi

s. : sayfa

ss. : sayfadan sayfaya

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

t.y. : tarih yok

thk. : tahkik eden

tsh. : tashih eden

vb. : ve benzeri

v.dğr. : ve diğerleri

vr. : varak

y.y. : yayım yeri yok

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN AMACI KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Çalışmamızda Osmanlı ulemasından Mustafa b. Abdullah el-Vânî'ye ait olan yazma haldeki Arapça metnin incelenmesine yer verilecektir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nin H. Hüsnü Paşa koleksiyonunda 00260-016 demirbaş numarası ile kayıtlıdır, on dört varaktır ve elimizdeki verilere göre tek nüshadan oluşmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, konu olan risâlenin Osmanlı kelâmcılarında insan fiilleri literatürü içerisinde nerede bulunduğunu tespit etmektir. Bu tespiti yapabilme noktasında en önemli malzememiz tahmin edileceği üzere metnin kendisidir. Dolayısıyla eserin içeriği doğru anlaşıldığı takdirde gayemiz büyük oranda gerçekleşmiş olacaktır. Bunu öncelikle metnin kavramları, iddiası ve nakillerini ortaya çıkararak yapacağız.

Risâlenin ortaya çıkarılmasında metnin bize ne söylediği kadar ne söylemediği de önemlidir. Bu tespiti ise ilâhiyat fakülteleri dergilerinde yahut tez çalışmalarında Osmanlı'da insan fiillerine dair yapılmış olan risâle ve hâşiye tahkiki çalışmalarından istifade ederek yapacağız. Yani çalışmayı oluşturan unsurlar arasında ana kaynağımız olan yazma eser kadar ikincil kaynaklar da önemlidir.

Eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Risâle fi'r-red ale'l-cebriyye ve'l-kaderiyye* adıyla kayıtlıdır. Ancak metinde eserin adının ne olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir. Ayrıca metninin çok büyük bir kısmı Sadrüşşerîa (ö. 747/1346)'ya ait *Tavzîh* ile Teftâzânî (ö.792/1390)'ye ait *Telvîh*'in mukaddimât-ı erbaa adlı bölümünden[1] yapılan alıntılardan oluşmaktadır. Bu yüzden eserin ismini ve türünü belirlemek ilk problemimiz olmuştur. Nitekim başlığın belirlenmesi ana problem ile doğrudan bağlantılıdır. En önemli problemimiz: Bu metin ne metindir? bunu tespit etmek olacaktır. Bir mukaddimat-ı erbaa

---

[1] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakaiki't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut : Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998, c. 1, s.373; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut : Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998, c.1, s.373.

risâlesi mi yoksa cebr ve kader risâlesi mi? Bunlardan birini seçtiysek niçin diğerlerini seçmedik bunu açıklayacağız. Eser, Osmanlı döneminde yazılan irâde-i cüziyye, hüsün-kubuh ve halk-u ef'âli'l-ibâd risâlelerine göre nasıl bir yerde durmaktadır? Aynı şekilde eserin içeriğinden yola çıkarak bunun Beyzâvî (ö.685/1286)'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*'inde geçen bir âyete yönelik yazılmış tefsir risâlesi olduğu söylenebilir mi? Bunların hepsini metnin kendisinden yola çıkarak ve çalışması yapılmış diğer benzer risâleleri inceleyip onlarla mukayese ederek yapmaya çalışacağız. Tez çalışmamızın özellikle bu soru etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz.

Bununla beraber bu araştırmanın tek gayesi eserin ismini, müellifini ve dönemini bularak hangi literatüre ait olduğunu tespit etmek değildir. Bu çalışmada sorduğumuz başka sorular da vardır. Bunlar: Bu metin hangi kelâm problemini mesele edinmektedir? Kavramları ve kaynakları nelerdir? Müellifin gayesi nedir? Osmanlıdaki mezhep düşüncesini ve irâde yahut kaza- kader meselesini anlama noktasında bize ne sunacaktır? Bulunduğu dönemin özelliklerini ve terminolojisini ne ölçüde yansıtmakta ve doğrulamaktadır? Osmanlı'nın son döneminde var olan Mâtürîdiîliğe dönük vurgunun anlaşılmasında ve Eşarî- Mâtürîdî ihtilafı konusunda nasıl bir katkıda bulunacaktır?

Yaptığımız araştırmalar neticesinde risâlenin ikinci bir nüshasına ulaşamadığımız için nüshalar arası kıyas imkânımız olmadı. Şu durumda çalışmayı "tahkik" yerine "neşir" olarak adlandırmak belki daha doğru olacaktır. Ancak Arapça metnin ortaya çıkarılmasında gerekli düzenlemeleri yapıp dipnotlandırmada bulunduğumuz için kısmen tahkik yapmış sayılmaktayız. Bu nedenle çalışmayı "tahkik" olarak adlandırmayı uygun bulduk.

Metnin okunaklı bir hat ile yazılmış olması yazılanı doğru anlama noktasında bizim için avantaj olmuştur. Buradaki gaye, risâleyi orijinaline en yakın haliyle ortaya çıkarıp bilgisayar ortamında yazmak ve bu sayede metne ulaşmak isteyen araştırmacıların işlerini kolaylaştırmaktır.

Kütüphanelerimizde yer alan ve meşhur olmayan bu tür eserlerin ortaya çıkarılması bizim için kıymetlidir. Metnin tek nüsha olması ve içeriğinin yoğun iktibaslardan oluşması çalışmayı zayıf kılmamaktadır. Çünkü metin, bu haliyle dahi bize çok şey söylemektedir. Her şeyden önce doğru soruları sorduğumuzda karşımızda kısır bir metin olsa dahi anlamlı verilere ulaşabiliriz. Bu tip eserlerin gelenekte çok atıf yapılan ve onlarca nüshası olan diğer

risâleler kadar rağbet görmemesi normal görülebilir. Bununla beraber literatürü anlama noktasında tablonun bir parçasını da meşhur olmayan yazmalar oluşturmaktadır. Onlar anlaşılmadan tablo eksik kalacaktır.

Bu çalışma, şu dört başlığıyla okuyucuya katkı sunmayı amaçlamaktadır:

1. Risâlenin Tahkiki: Diğer tüm yazmalar gibi kütüphane kataloğunda, ulaşılması pratik açıdan pek de kolay olmayan bir ortamda bulunan metin okunaklı bir şekilde dijital ortama geçirilmiş olması sebebiyle katkı sağlar.
2. Risâlenin Tercümesi
3. Osmanlı Kelâmcılarında İnsan Fiilleri: Bu bölümde üç literatürü tanımaya çalıştık. Bunu yaparken de konumuz olan risâleyi anlamaya çalıştık. Dolayısıyla bu başlık risâlenin daha iyi anlaşılmasında fayda sağlayacaktır.
4. Risâlenin Değerlendirmesi

Tez çalışmamızın birincil kaynağı belirttiğimiz gibi yazma eserin kendisidir. Bu metni doğru bir şekilde anlamak ve günümüz okuyucusuna daha anlamlı ve işlevsel halde sunabilmek için başvurduğumuz sair eserler ise ikincil kaynakları oluşturmaktadır. Bu kaynaklar arasında ilk sırada Sadrüşşerîa'nın fıkıh usûlü kitabı olan *Tavzîh* ile Teftâzânî'nin ona yazdığı hâşiye olan *Telvîh*'i yer almaktadır. Çünkü metnimizin büyük bir kısmı buradan iktibas edilmiştir. Kullandığımız eserin ismi Muhammed Adnan Derviş'in neşrettiği *et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-Tenkîh* ile yine bu eserle birlikte basılan *et-Tavzîh şerhu't-tenkih*'tir. *Telvîh* metni hâşiye olması sebebiyle beraberinde *Tavzîh*'i de barındırdığı için her ikisinin birlikte yer aldığı ve metinler arası takibin kolay yapıldığı bu kitabı kullanmayı tercih ettik. Kaynaklarımız arasında yer alan ikinci kitap ise –yine alıntılardan kaynaklı olarak- Seyyid Şerif Cürcanî (ö. 816/1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı olmuştur. Bu noktada

Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sanî'nin tashih ettiği eseri[2] kullandık. Ömer Türker tarafından tercümesinin yapıldığı versiyonundan[3] ise risâlenin Türkçe tercümesi kısmında yararlandık.

Bu iki ana kaynağın dışında *Tavzîh* ve *Telvîh*'te yer alan hüsün-kubuh bahsi ile dört mukaddimeyi doğru bir şekilde anlayabilmek için Şule Güldü'nün *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü* isimli doktora tezi ile Cüneyt Âsım Köksal'ın "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş" isimli makalesinden oldukça istifade ettik.[4]

Risâlenin özellikle baş ve son kısımlarında Beyzâvî'nin bir âyet hakkındaki tefsiri üzerinde özellikle durulduğu için bu metnin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* ile bir bağı olabileceğini düşündük. Bu nedenle *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* hâşiye literatürünü tanıyabilmek adına Şükrü Maden'in "*Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* Literatürü Değerlendirmesi" isimli makalesinden yararlandık.[5]

Son olarak; eserimiz hakkında bizden önce yapılmış tek çalışma olması sebebiyle oldukça istifade ettiğimiz kaynak, Hakan Kutlu'nun lisans mezuniyet tezidir.[6] Tahmin edileceği üzere bu eser, bir lisans tezi olması sebebiyle kısa soluklu bir çalışma olmuştur. Dolayısıyla konumuz olan yazma eserin tahkik ve tahlilinin gerçekleştirilmesi ihtiyacını ortadan kaldırmamaktadır.

---

[2] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nâsânî, Kum: İntişârât-ı Şerif er-Râdî, 1991.

[3] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

[4] Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019; Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), ss. 1-44.

[5] Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi*", İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, ss. 581-657.

[6] Hakan Kutlu, *Mustafa b. Muhammed el-Vânî'nin Risâle fi'r-red ale'l-cebriyye ve'l-kaderiyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, (Lisans Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, 2016.

2. MÜELLİFİN BİYOGRAFİSİNİN TESPİTİ

İncelediğimiz eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde Vankulu adıyla meşhur olan Muhammed b. Mustafa el-Vânî (ö. 1000/1592)'[1]ye ait olarak "*Risâle fi'r-red ale'l-cebriyye ve'l-kaderiyye*" ismiyle kayıtlanmıştır. Ancak müellifin adı metinde Mustafa b. Abdullah el-Vânî ismiyle geçmektedir. Risâledeki isim Vankulu'nun isminden farklı olduğu için bu eserin ona aidiyeti ve müellifin kim olduğu şüpheli bir duruma gelmiştir.

Eserimizin ismine atıf yapılmış olan günümüz çalışmalarına baktığımızda -kütüphaneden kaynaklı olarak- hepsinin de eserin adını "cebr ve kader risâlesi" şeklinde aldıklarını görürüz. Bu çalışmalar:

1. Aydın Talay'ın *Bizim Eller Van* adlı kitabıdır. Burada eserin ismi "*Risâle fi'r-red kavl men inne'l-abd mecburun fela ihtiyari leh ehle's-sünne*" olarak verilmiştir.[2] Müellif hakkında çok girift hatalar vardır.
2. Ferzende İdiz'in "Van'da Belli Başlı Tarikatler"[3] isimli makalesidir.
3. Yüzüncüyıl Üniversitesi Yayınları tarafından basılan *Van Kütüğü*[4] adlı kitaptır. Bu son iki eserin kaynağı, Talay'ın kitabı olduğu için verilen bilgiler benzer yöndedir.
4. Hakan Kutlu'nun lisans mezuniyet tezi olarak hazırladığı çalışmadır.[5] Burada eser, bilinen adıyla yani "*Risâle fi'r-red ale'l-cebriyye ve'l-kaderiyye* " şeklinde geçer.

---

[1] Vankulu'nun hayatı için bk. Mustafa S. Kaçalin, "Vankulu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, c. 42, s. 153.
[2] Aydın Talay, *Bizim Eller Van*, İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1988, s. 112.
[3] Ferzende İdiz, "Tarihî Süreçte Van'da Faaliyet Göstermiş Olan Belli Başlı Tarîkatlar ve Temsilcileri", *Journal of International Social Research*, c. 11, sy. 61 (2018), s. 1204.
[4] Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bekir Oğuzbaşaran, Mehmet Yiğit (ed.), *Van Kütüğü*, Van : Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1993, c. 7, ss. 175-76.
[5] Hakan Kutlu, *Mustafa b. Muhammed el-Vânî'nin Risâle fi'r-red ale'l-cebriyye ve'l-kaderiyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*.

5. Rıdvan Özdinç'in "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risâleleri" isimli makalesidir.[6]

6. Hilmi Kemal Altun'un *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza- Kader Risâleleri Ve Taşköprîzâde'nin "Risâle fi'l- kaza ve'l- kader" Adlı Eseri* isimli yüksek lisans tez çalışmasıdır.[7]

Araştırmaya konu olan risâlenin Vankulu'na ait olma ihtimali zayıftır. Çünkü Vankulu, Osmanlı ilim dünyasında meşhur bir âlimdir. Yani biyografi kitaplarında ve kendi eserlerinde[8] anılırken ona belli kalıpta isimler nispet edilmiştir. Bu isimler sıklıkla; Muhammed el-Vânî, Muhammed b. Mustafa el-Vânî, Vankulu (yahut Vangölî veya Vankulî), Vânî ve nadiren de Muhammed b. Mustafa el- Gürâni (yahut Kuranî) şeklindedir. Yani bir kimsenin meşhur olduğu adı dururken bilinmeyen bir adla anılması pek rastlanılan bir durum değildir.

Ayrıca taradığımız biyografi kitaplarında Vankulu'nun eserleri arasında bu isimde bir risâle bulunmamaktadır.[9] Şâyet Vankulu'nun dedesinin adı Abdullah olsaydı eserin ona ait olma ihtimali kısmen güçlenebilirdi. Ancak hayatı hakkında bilgi veren mezkûr

---

[6] Rıdvan Özdinç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 14, sy. 27, (2016), s. 193.

[7] Hilmi Kemal Altun, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza- Kader Risâleleri Ve Taşköprîzâde'nin "Risâle fi'l- kaza ve'l- kader" Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bilim Dalı, 2010, s. 30.

[8] Örneğin yazma halde bulunan şu eserlerinin tamamında ismi Muhammed el-Vânî şeklinde geçmektedir. Bkz. Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Risâle-i redd-i ahvâli'l-mübtediîn*, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi (Hafid Efendi) 453; Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Şerhu miftâhi'n-necâh*, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya) 1933; Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Tercemetü sıhahi'l-Cevherî*, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi (Fatih) 5281; Muhammed b. Mustafa el-Vânî, *Risâletün fî îzâhu's-sulh-i ve sebebihî*, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi (Reşid Efendi) 244.

[9] Bkz. Nev'îzâde Atâullah Efendi Atâî, *Zeyl-i şekâik: Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268, s. 317; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Heppenheim : Gregg International Publishers, 1971, c. 4, s. 130; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1333, c. 2, s. 48; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, haz. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, c. 2, s. 260.

kitaplarda dedesinin ismi verilmemiştir.

Risâlenin hangi asırda ve kim tarafından yazıldığını bilmek, eserin literatürdeki yerini almasını sağlayacaktır. Bu sayede benzer nitelikteki eserlerle ne tür bir ilişki ağının olduğu ortaya konulacaktır. Bunun tespiti hususunda önümüzde iki kaynak bulunmaktadır. Birincisi yazma içerisindeki veriler, ikincisi ise yine bu verilerden hareketle başvuracağımız tarih ve biyografi kitaplarıdır. Yazmada bu hususta tutunabileceğimiz üç bilgi vardır:

Birincisi, müellifin ismidir. Bu kişinin müstensih değil de müellif olduğunu ismin eserde "emmâ ba'd" kısmından sonra yani metin içerisinde geçmesinden anlıyoruz.

İkincisi, risâlenin Şeyhülislâm Abdullah Efendi'ye hediye olarak yazıldığının belirtilmesidir. Buradaki "şeyhülislâm" ibaresinin övgü maksadıyla değil de o kimsenin gerçekten bir şeyhülislâm olması sebebiyle kullanıldığını düşünmekteyiz. Osmanlı tarihinde bilinen toplam beş tane "Şeyhülislâm Abdullah Efendi" vardır. Bu kimseler; Ebezâde Abdullah Efendi,[10] Yenişehirli Abdullah Efendi,[11] Paşmakçızâde Abdullah Efendi,[12] Vassâf Abdullah Efendi[13] ve Dürrizzâde Abdullah Efendi[14]'dir. Ebezâde 1708'de, Yenişehirli 1718'de Paşmakçızâde 1731'de Vassâf Abdullah Efendi 1755'te ve Dürrizâde ise 1920'de şeyhülislâmlık yapmışlardır. Şeyhülislâmların tamamının birbirlerine yakın yüzyılda bulunmaları müellifimizin yaşamış olabileceği tarihi de sınırlandırmaktadır.

Üçüncüsü ise yazmanın kenarında bu risâlenin, Kürt âlimlerden olan Tavîl lakaplı Cizre müftüsüne ve Bitlis müftüsü Abdisselâm'ın iddialarına cevap verme amacıyla yazılmış olduğu bilgisidir. Dolayısıyla müellifin Van-Bitlis bölgesinde yaşayan ancak İstanbul ile de

---

[10] Mehmet İpşirli, "Ebezâde Abdullah Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, c. 1, s. 98.
[11] Mehmet İpşirli, "Yenişehirli Abdullah Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, c. 1, s. 100.
[12] Mehmet İpşirli, "Paşmakçızâde Abdullah Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, c. 34, s. 185.
[13] Mehmet İpşirli, "Vassâf Abdullah Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, c. 42, s. 559.
[14] Mehmet İpşirli, "Dürrizâde Abdullah Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, c. 10, s.36.

bağlantısı olan bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Adı geçen müftülerin herhangi bir eseri zikredilmemektedir, yani risâle onların eserlerine reddiye olarak mı yoksa aralarında geçen bir tartışma üzerine mi yazıldı bilemiyoruz.

Bu üç bilginin dışında yazmada gerek metin içinde gerekse metin dışı ögelerin hiçbirinde tarih ve mekân kaydı yoktur. Risâlenin bitişi metnin; yani meselenin bitişiyle gerçekleştiği için hâtime bölümünde sadece dua vardır, ferağ kaydı ve müstensih bilgisi yoktur. Yazmanın kenarında yahut başında eserin müellif nüshası olup olmadığıyla da ilgili bir bilgi yer almamaktadır.

Ne yazık ki risâlenin bulunduğu mecmua da benzer şekilde bize bir bilgi sunmamaktadır. Mecmua, 426 varaktan oluşmaktadır ve içerisinde ağırlıklı olarak kelâm ve felsefe eserleri bulunmaktadır. Bu eserler içerisinde çalıştığımız risâlenin hattıyla aynı hatta ikinci bir eser yoktur. Aynı şekilde diğer eserlerin müellifleri arasında Vânî nisbesinde biri yoktur. Dolayısıyla mecmuanın ciltleniş sebebi, risâlenin yazılış zamanı hakkında iz sürmemize müsaade etmemektedir. Mecmuanın kapağında yer alan bilgiler, eserin nereden nereye intikal ettiğini kısmen gösterse de bunların mecmuaya değil de ilk ciltlenen eser olan *Nuhbetü'l-fiker*[15]'e ait olduğunu ortaya koymaktadır.

Müellifin hayat hikâyesini tespit etme hususunda ilgili biyografi kitaplarında aramalar yaptık. Bunlar *Şekâiku'n-nu'maniyye*'[16]nin zeyillerinden Mehmed Mecdî (ö.999/1591)' nin *Hadâiku'ş-şekâik*'[17]i, Nev'îzâde Atâî (ö.968/1561)' nin, *Hadâiku'l-*

---

[15] İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) hadis usûlüne dair eseri. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, c. 19, ss. 514-30.

[16] Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) Osmanlı ulemâ ve meşâyihine dair biyografik eseri. Bkz. Abdülkadir Özcan, "eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, c. 38, s. 485.

[17] Mehmed Mecdî, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri : Hadâiku'ş-şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

hakâik fî tekmileti'ş-şekâik'[18]i, Şeyhî Mehmed Efendi (ö.1144/1731)'nin *Vekâyiu'l-fudalâ*'[19]sı ve Fındıklılı İsmet Efendi (ö.1904)' nin *Tekmiletu'ş-şekâik fî hakkı ehli'l-hakâik*'[20]idir. Bunların dışında Mehmed Süreyyâ (ö.1909)' nın *Sicill-i Osmânî*'sinde, Bağdatlı İsmail Paşa (ö.1920)'nın *Hediyyetü'l-ârifîn'*[21] inde, Bursalı Mehmed Tâhir (ö.1925)'in *Osmanlı Müellifleri*'nde, Ömer Rıza Kehhâle (ö.1957)'nin *Mu'cemu'l-müellifîn*'[22]inde ve Hayrettin Zirikli (ö.1997)'nin *el-Âlâm*'[23]ında aradık. Bu eserlerde "Mustafa b. Abdullah el-Vânî, Vanlı Mustafa Efendi, Vânî" vb. isimlerinde aramalar yaptık ancak elimizdeki verilerle uyuşan herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Bu biyografi kitaplarında neyi aradığımızı tekrar zikredecek olursak: Babasının adı Abdullah kendisinin adı Mustafa olan, Vanlı olduğuna dair bir karine bulduğumuz ve "kaza-kader, cebr-kader, irâde, ef'al-i ibâd, ihtiyâr, (yine sonradan aradığımız kadarıyla mukaddimât-ı erbaa)" türlerinden esere sahip bir Osmanlı âlimidir. Aslında *eş-Şekâku'n- nûmâniyye*'nin zeyillerinden olan Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1144/1731)'nin *Vekâyiu'l-fudalâ*'sı ile İsmail Beliğ (ö. 1142/1729)'in *Tarih-i Bursa* bu özelliklere yakın sıfatlarda bir isme rastlamıştık.[24] O kişi, Vânî damadı Mustafa'dır. Ancak telifleri arasında bahsettiğimiz türlere yakın isimde bir eserinin olmaması, babasının adına dair herhangi bir bilginin zikredilmemesi ve Vanlı olduğuna dair kesin bir bilginin geçmemesi konunun üzerine gitmememize neden oldu. Çünkü daha önce

[18] Nev'îzade Ataullah Efendi Ataî, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye ve Zeyilleri: Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

[19] Şeyhi Mehmed Efendi, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekâyiu'l-fudalâ I, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989; Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri : Vekâyiu'l-fudalâ II-III*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

[20] Fındıklılı İsmet Efendi*, eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: fî hakkı ehli'l-hakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

[21] Nail Bayraktar (thk.), *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn: Şöhretler İndeksi*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.

[22] Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, Dâru İhya'i-Turâsi'l-Arabî, 1957.

[23] Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûs-u terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut : Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997.

[24] Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye ve zeyilleri*, c. 3, s. 539; İsmail Beliğ, *Tarih-i Bursa*, Bursa : Hüdâvendigâr Vilâyet Matbaası, 1302, s. 395.

de belirttiğimiz gibi bir kişinin müellifimiz olduğunu söyleyebilmemiz için birden fazla özelliğin uyuşması gerekmektedir.

Bununla beraber yakın dönemde yapılan çalışmalardan sadece iki yerde bu isimden bahsedilmiştir. Bunlardan birincisi Ali Rıza Karabulut'un *Mucemu'l-mahtûtât*,[25] ikincisi ise Talay'ın adı geçen[26] eseridir.

Mu'cemu'l-mahtûtât'ta tam haliyle Mustafa b. Abdullah el-Vâni el- Osmanî şeklinde geçer. Şeyhzâde diye bilindiği ve hicri 11. ile 12. Yüzyıllar arasında yaşamış olduğu ve *Tercüme-i kimya-i saadet li'l-Gazalî* ve *Şifâu'l-ebedân li'hadreti's-sultân* isimlerinde iki eserinin olduğu belirtilir.[27] Bunların dışında başka bir bilgiye yer verilmemiştir. Karabulut'un, *Tercüme-i kimya-i saadet li'l-Gazalî* adlı yazmanın nüshaları olarak verdiği üç demirbaş numarasından (Ayasofya 1719, 1720, 2026)[28] birincisi Hüsâmeddin b. Hüseyin es-Sincânî isimli bir kimsenin *Kimya-i Saadet*[29] tercümesidir. İkincisi Muhammed b. Bilal el-Hanefî adında birinin *Rub'il-âdât min Îhyai'l-ulûm*'e yaptığı tercümedir. Üçüncüsü ise müellifsiz olarak kataloglansa da okuyabildiğimiz kadarıyla Ahmed el-Irakî adlı bir kimsenin yine bir *Kimyâ-i Saadet* tercümesidir. Netice itibariyle her üçü de Mustafa b. Abdullah el-Vâni'ye ait değildir. Ancak burada kafa karıştıran iki nokta vardır. Birincisi, Vankulu'nun da oldukça meşhur bir *Kimya-i saadet* tercümesi olmasıdır. İkincisi ise *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nin Gazzâlî maddesinde *Kimyâ-i saadet*'in Henry Augusthus Holmes tarafından Alchemy *of Happiness*[30] adıyla İngilizce'ye tercüme edildiği ve bu tercümede Vanlı Mustafa Efendi'nin nüshasının esas alındığı belirtilmektedir.[31] Bu maddede nüshalar için verilen demirbaş numaraları, Ali Rıza Karabulut'un zikrettiği demirbaş numaralarıyla aynıdır. Bizim tespitimize göre bu üç eserin hiçbiri de Vanlı olan ve

---

[25] Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtutât el-mevcûde fî mektebât İstanbul ve Anadolu*, Kayseri: Akabe Kitabevi, 2005, c. 3, s. 1393.
[26] Talay, *Bizim Eller Van*, ss. 111-12.
[27] Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtutat*, c. 3, s. 1393.
[28] İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr.1719, 1720, 2026.
[29] Gazzâlî (ö.505/1111)'nin *Kimyâ-i Saadet* adlı eseri için bkz. H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, c. 13, s. 518-530.
[30] Bkz. al-Ghazzali, *The Alchemy of Happiness*, çev. Henry A. Holmes, J. Munsell, 1873.
[31] H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", s. 523.

adı Mustafa olan birine ait değildir. Ancak iki farklı kaynaktan birincisi Mustafa b. Abdullah el-Vânî'ye ikincisi de Vanlı Mustafa Efendi'ye bu eserleri atfetmiştir. Yanlış olduğunu dşündüğümüz iki bilgi arasındaki bu örtüşme, yazmaların başka isimlere ait oldukları düşünüldüğünde ilginçtir.

Öte yandan Karabulut'un Mustafa b. Abdullah el-Vânî'ye nispet ettiği ikinci eser olan *Şifâu'l-ebedân li'hadreti's-sultân* ise (Milli Kütüphane 2/4567) Osmanlıca kaleme alınmış, müellifinin adı "Mustafa b. Abdullah Vânî" olarak zikredilen tıbba dair 72 varaklık bir eserdir. Bir tıp eseri olması sebebiyle bize kuvvetli bir veri sunamayacağı kanaatindeyiz.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî hakkında bilgi veren ikinci eser olan *Bizim Eller Van*[32] 'da ise bu kimsenin Mevlevî Mehmet Dede olarak bilindiği ancak asıl adının Muhammed Mustafa Vânî olduğu belirtilir.

> Asıl adı Muhammed Mustafa Vâni olan Mevlevî Mehmet Dede'nin ayrıca İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde, yine Vanlı olup Şeyh Abdurrahman Gazi Baba Türbesi önünde mezarı bulunan Hüseyin Hüsnü Paşa tarafından kütüphaneye hediye edilen kitaplar arasında 260/10 numarada kayıtlı[33] *Risâle fi'r-red kavl men inne'l-abd mecburun fela ihtiyari leh ehle's-sünne* adlı bir eseri daha mevcuttur. Bu son eserinde babasının adının Abdullah olduğunu öğreniyoruz.[34]

Öncelikle, Talay'ın bu paragrafta bahsetmiş olduğu Hüseyin Hüsnü Paşa, aslında Hasan Hüsnü Paşadır. Ayrıca kendisi Vanlı değil Bozcaadalıdır.[35] Adı geçen risâle ise bu çalışmada söz konusu olan risâledir. En önemlisi ise Talay, burada yine bir isim benzerliğinden ötürü Mevlevî Muhammed Dede ile Mustafa b. Abdullah el-Vâni'yi birbirine karıştırmıştır. Onun bu hatasında kendisinin de kaynak gösterdiği üzere Abdülbaki

---

[32] Talay, *Bizim Eller Van*, ss. 111-12.
[33] Risâle, 260/10 değil 260/16'da kayıtlıdır.
[34] Talay, *Bizim Eller Van*, s. 112.
[35] Hasan Hüsnü Paşa hakkında bilgi için bkz. Semiha Altıer, "Çanakkale-Bozcaadalı Bir Osmanlı Aydını: Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa (1832-1903) ve Döneminin Kültür Ortamına Katkıları", *Anadolu Kültürlerinde Süreklilik ve Değişim*, ed. A. Ceren Erel v.dğr., Ankara: Rekmay, 2011, ss. 55-80.

Gölpınarlı'nın *Mevlana Müzesi Kataloğu*'[36]nda Mevlevî Muhammed Dede'nin *Tuhfetu'l-ahbâb* isimli eseri hakkında verdiği bilgilerin etkisi olmuştur. Bizim hayat hikâyesini aradığımız kişinin adı Mustafadır, Mevlevî Muhammed Dede'nin adı ise malum olduğu üzere Muhammed'dir. *Tuhfetu'l-ahbâb*'ın *Mevlana Müzesi Kataloğu*'nda bulunan nüshasının üzerinde müellif ismi olarak geçen Muhammed el-Vânî'nin silinerek Mustafa el-Vânî yazılmış olması; Talay'ın, Mevlevî Muhammed Dede'nin adının Mustafa olduğuna hükmetmesine sebep olmuştur. Aynı şekilde Yüzüncüyıl Üniversitesi Yayınları tarafından basılan *Van Kütüğü*[37] ile Ferzende İdiz'in "Van'da Belli Başlı Tarikatler"[38] isimli makalesi, Talay'ın eserini kaynak edindikleri için Mustafa b. Abdullah el-Vânî hakkında verdikleri bilgiler hatalıdır.

Burada bahsi geçen Mevlevî Mehmed Dede'nin Vanî Mehmed Efendi (ö.1096/1685)'[39] ye damat olan ve kendisi de Vanlı olan Seyyid Dede Mehmed Efendi olma ihtimali vardır. *Tekmiletü'ş-şekâik*'te yer alan bilgilere göre Dede Mehmed hicrî 1147'de vefat etmiştir.[40] İkinci bir ihtimal ise Gölpınarlı'nın bahsetmiş olduğu ve *Tuhfetu'l-ahbâb*'ın sahibi olan Mevlevî Muhammed el-Vânî'dir. Bu kişi büyük ihtimalle *Münâzara-i fukarâ* adlı eserin de sahibidir.[41] *İzâhü'l-meknûn fî zeyl-i alâ Keşfi'z-zunûn*'a göre bu kişi hicrî 1105'te vefat etmiştir.[42] Dolayısıyla ölüm tarihleri birbirinden farklı olduğu için damat Dede Mehmed Efendi ile birbirine karıştırılmamalıdırlar. Üstelik her ikisi de çalıştığımız risâlenin

---

[36] Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara: Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1972, c. 3, s. 110.
[37] Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Bekir Oğuzbaşaran, Mehmet Yiğit, *Van Kütüğü*, c. 7, ss. 175-76.
[38] İdiz, "Van'da Faaliyet Göstermiş Olan Belli Başlı Tarîkatlar", s. 1204.
[39] Hakkında detaylı bilgi için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, "Vanî Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, c. 28, ss. 458-59.
[40] Fındıklılı İsmet Efendi, *eş-Şekaiku'n-Nu'maniyye Ve Zeyilleri*, c. 5, ss. 80-81.
[41] Talay, *Bizim Eller Van*, s. 111; İdiz, "Van'da Faaliyet Göstermiş Olan Belli Başlı Tarîkatlar", s. 1204.
[42] Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn, Tahran : Mektebetü'l-İslamiyye*, 1967, c. 2, s. 558.

müellifi değildirler. Çünkü her ikisinin de isimleri Muhammed'tir ve telifleri arasında "risâle" türünde eser yoktur.

Osmanlı'nın el-Vânî nisbesine sahip ve Vankulu gibi meşhur olan diğer bir âlimi ise Sultan IV. Mehmed'in hocası olan Vânî Mehmed Efendi (ö.1096/1685)'dir. Vânî Mehmed Efendi, kalabalık bir aileye sahiptir.[43] Oğulları ve torunları Vanizâde nisbesini alırlar. Ancak biz "Vânizâde"den ziyade "el-Vânî" nisbesini aramaktayız. Vânî Mehmed Efendi'nin oğulları ve torunları içerisinde müderrislik yapan yahut devlet işlerinde görev alan kimseler olmuştur. Torunları arasında ismi bilinenlere[44] baktığımızda babasının adı Abdullah, kendisinin adı Mustafa olan birini göremedik.

Vankulu'nun *Vankulu Lügati* şeklinde meşhur olan *Tercüme-i Sıhâh-ı Cevherî* isimli kitabının mukaddime kısmında Şeyhülislâm Abdullah Efendi'ye methiye bulunmaktadır.[45] İncelediğimiz risâlenin de Şeyhülislâm Abdullah Efendi'ye ithaf edilmesi ve Vankulu'nun babasının adının Mustafa olması risâlenin Vankulu'nun babasına ait olma ihtimalini tekrar akıllara getimektedir. Ancak Vankulu, Osmanlı'nın meşhur âlimlerinden olmasına rağmen dedesinin ismi kaynaklarda geçmemektedir. Ayrıca *Vankulu Lügati'*nin iki matbu nüshasında Şeyhülislam Abdullah Efendi'den bahsedilen kısım bulunmamaktadır.[46] Lügatin baş kısmında yer alan bu bölüm İbrahim Müteferrika (ö. 1160/1747) tarafından esere sonradan eklendiği için günümüzde de ayrı bir şekilde neşredilmiştir.[47] Dolayısıyla burada adı geçen kimse Vankulu'nun değil İbrahim Müteferrika'nın döneminde yaşamış olan Yenişehirli Abdullah Efendi olmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere Osmanlı Devleti'nin "Abdullah Efendi" şeklindeki tüm şeyhülislamları 1708-1920 yılları arasında

---

[43] Vânî Mehmed Efendi'nin sekiz erkek ve dört kız evladı vardır. Ailesi hakkında bilgi için bkz. Mefail Hızlı, "Vânî Mehmed Efendi, Ailesi, Yakınları ve Medresesi Hakkında Yeni Bilgiler ve Belgeler", ed. Mehmet Yalar, Celil Kiraz, Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu Emin Yayınları, Bursa 2011, ss. 17-30.

[44] Mefail Hızlı, "Vânî Mehmed Efendi, Ailesi, Yakınları ve Medresesi Hakkında Yeni Bilgiler ve Belgeler", s. 22.

[45] Mustafa S. Kaçalin, "Vankulu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, s. 153.

[46] Bk. Mehmed Efendi Vânî Vankulu, *Lügat-i Vankulu*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Cedîdeti'l-Mamure, 1803, c.1-2.; Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, c.1-2.

[47] Ali Vasfi Kurt, "Vankulu Lügati'nin Başındaki Ferman, Fetva ve Takrizler", *Yavuz Argıt Armağanı*, İstanbul: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2010, s. 364.

görev yaptıkları için ne Vankulu'nun ne de babasının döneminde herhangi bir Şeyhülislâm Abdullah Efendi bulunmamaktadır. Dolayısıyla risâleyi Vankulu'nun babasına nispet edemiyoruz.

Sonuç itibariyle elimizdeki verilerden hareketle müellifimizin Vankulu, Vankulu'nun babası, Muhammed el-Vânî el-Mevlevî, Vanî Dede Mehmed Efendi yahut da Vânîzâdeler'den yani Vânî Mehmed Efendi'nin oğul ve torunlarından biri olmadığını söyleyebiliriz.

Bilindiği üzere risâlemiz konu olarak cebr-kader, hüsün-kubuh ve halk-u ef'âli'l-ibâd konularını merkeze almıştır. Müellifi ve ikinci nüshayı bulma yolunda buraya kadar yaptığımız taramaları eserin isminin bu başlıklar ile (sonradan bunlara ek olarak mukaddimât-ı erbaa kavramıyla) alakalı bir isme sahip olacağı ihtimali üzerinden yaptık. Ancak metnin içeriğine tekrar dönüp eserde atıf yapılan tüm kaynakları sıralandığında bu risâlenin Kâdı Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* adlı tefsir kitabıyla ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bu durumda karşımızda iki ihtimal çıkmaktadır. Birincisi metnimizin *Envârü't-tenzîl* ile bağlantılı bir tefsir risâlesi olması, ikincisi ise Osmanlı telif geleneği içerisinde çok geniş bir yelpazeye sahip olan *Envârü't-tenzîl* hâşiye türlerinden biri olmasıdır. *Envârü't-tenzîl* hâşiyesi kaleme alan Osmanlı âlimlerini taradığımızda müellifimizin ismine çok benzeyen bir isme rastladık.[48] Bu kişi, daha önce de dikkatimizi çekmiş olan Vânî Damadı Mustafadır. Yani yukarıda adı geçen Vânî Mehmed Efendi'nin oğul ve torunlarından biri değil ancak damadıdır. Bu kimsenin tam adı Mustafa b. Abdullah el-Kürdî'dir ve Vânî damadı ismiyle meşhur olmuştur.[49] Hayatına dair en detaylı bilgi,

---

[48] Şükrü Maden, "*Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", s. 635.
[49] Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknun fî zeyl-i alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Tahran : Mektebetü'l-İslamiyye, 1967, c. 1, s. 140; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, haz. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, c. 2, s. 442; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiü'ş-şurûh ve'l-havâşî : mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslami ve beyâni şurûhihâ*, Cidde : Darü'l-Minhac, 2017, c. 1, s. 487; Âdil

Şeyhî Mehmed Efendi'nin *Vekâyiu'l-fudalâ*'sı ile İsmail Beliğ'in *Tarih-i Bursa*' sında geçmektedir.

İsmail Beliğ'in verdiği bilgilere göre Mustafa Efendi, diyâr-ı şarkiyyeden gelip Vânî Efendi'nin kerîmeleriyle evlendikten sonra ulema arasında mülâzemette bulunmuş[50] ve Bursa'da Gazi Hüdavendigâr Medresesi'ne ve ardından da Sultâniye Medresesi'ne müderris olmuştur. Beliğ'in "ol mesned-i celîlde ders ve ifâde-i iştigal üzere iken" diye belirttiği gibi hicrî 1098 yılında ders kürsüsünde olduğu halde ahirete intikal etmiş ve Zincirkapısı yakınlarında defnedilmiştir.[51] Eserleri için; *Mes'ele-i tâlîl min mezâlik-i akdâm* (telif) ile *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* zikredilir.

el-Kürdî'nin doğu illerinden gelmesi ve Vânî Mehmed Efendi'nin damadı olması hasebiyle Van iliyle ilişkisinin olabileceği, adının müellifimizin adıyla aynı olması, risâlenin *Envârü't-tenzîl*'den bir pasajı merkeze alması, müellifimizin Mustafa b. Abdullah el-Kürdî olabileceğini düşündürmüştür.

Bu ihtimalden hareketle Süleymaniye, Millet, Beyazıt Yazma Eser Kütüphaneleri ile İ.Ü. Nadir Eserler Kütüphanesinde yaptığımız taramalarda görebildiğimiz kadarıyla kütüphane kayıtlarında Mustafa b. Abdullah el-Kürdî'ye ait herhangi bir eser yer almamaktadır. Kayınpederi ile yakın bir tarihte (ve ders verme esnasında) vefat ettiği göz önüne alınırsa genç yaşta öldüğü anlaşılabilir. Bu sebepten eserlerinin yaygınlaşmamış olması ve bu yüzden kütüphanelerimizde yer almaması muhtemelgörülebilir.

Netice itibariyle iddiamızı desteklemek amacıyla el- Kürdî'ye ait herhangi bir eserin elimizde bulunmaması, -bundan daha önemlisi- Şeyhî Mehmed Efendi'nin *Vekâyiu'l-fudalâ*'sında el-Kürdî'nin Erzurumlu olduğunun belirtilmesi[52] ve vefat tarihinin

Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*, Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1983, c. 1, s. 677.

[50] İlmiye mesleği adaylarının meslekî stajları ve görev bekleme süreleri için kullanılan terim. Bk. Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, c.31, ss.537-39

[51] İsmail Beliğ, Tarih-i Bursa, s. 394-395

[52] Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-nu'maniyye Ve Zeyilleri*, c. 3, s. 539.

“Şeyhülislam Abdullah Efendi”lerden herhangi birinin dönemine denk gelmemiş olması onun müellifimiz olamayacağına delalet etmektedir.

Yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız aramada en önemli amacımız risâlenin ikinci nüshasını bulmak olmuştur. Burada yalnızca (küçük hacimli) *Envârü’t-tenzîl* hâşiyeleri üzerinden ilerlemek yerine *Envârü’t-tenzîl* yahut Beyzâvî ile ilişkilendirilen tefsir risâlelerini de taramaya çalıştık. Bunlar arasında özellikle müellifsiz risâleler arasında metnimizin diğer bir nüshasına ulaşılamamıştır.

Risâlenin konu edindiği âyet olan Kasas Suresi 68.âyet ile ilgili Süleymaniye Kütüphanesinde “Risâle fî tefsir-i kavlihi teâlâ ve rabbüke yahluku ma yeşâ” isminde üç farklı müellife ait tefsir risâlesi (002120/ 000187/ 000838) bulunmaktadır. Kezâ hepsi de incelediğimiz metinden farklıdır. Ancak bu eserlerin hicrî 12 ile 13. yüzyıllara ait olması ve Şeyhülislâm Abdullah Efendilerin de bu yüzyıl aralığında bulunması risâlemizin yazıldığı dönemde adı geçen âyetle ilgili bir tartışma olabileceğini göstermektedir.

Çalışma konumuzun hususî yapısından ötürü ilk olarak risâlenin isminin ne olduğunun kesinleştirilmesi, ikinci olarak da yazarının kimliğinin tespiti ayrı bir önem arz etmektedir. İnceledimiz risâlenin hattının temiz ve özenli olması, mukaddime kısmında yer alan hamdele-salvele ve methiyenin söz sanatlarını barındırması, yazıların etrafında cetvel bulunması bu eserin alelâde bir metin olmadığının işareti sayılabilir. Bu yüzden aramalarımızı ikinci nüshanın büyük ihtimalle bulunacağı beklentisiyle yaptık. Ne yazık ki metin hakkında kısıtlı bilgiye sahip olduğumuz için ikinci bir nüshaya ulaşamadık. Müellifimizin kim olduğuna net bir şekilde işaret edemesek de eserin 1708 ile 1920 (ve büyük ihtimalle 1708-1755) yılları arasında kaleme alındığını söyleyebiliriz. Risâlenin kütüphane kayıtlarındaki ismi yanlıştır diyemiyoruz ancak isminin bu olduğunu da iddia edemeyiz. Bu sebepten çalışmamızın başlığını genel bir anlam ifade ettiği için “insan fiillerine dair risâle” olarak belirledik. Yazma eser kütüphanelerindeki kataloglama hataları zamanla düzeltildiğinde mecmualar arasında kayda hiç geçilmemiş eserler arasından risâlenin başka nüshasının çıkabileceği düşüncesindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM: OSMANLI DÖNEMİ KELÂMINDA İNSAN FİİLLERİ

1. İRÂDE-İ CÜZİYYE RİSÂLELERİ LİTERATÜRÜ

İncelemekte olduğumuz risâlenin bizler için ne ifade ettiğini anlamada Osmanlı döneminde yazılmış benzer türdeki diğer risâlelerin önemli ölçüde katkısı olacaktır. Bu noktada daha önce tahkik, neşir, tahlil ve çeviri çalışması yapılmış risâlelerden istifâde edilecektir. Evvela başlık, dönem, kavram ve iddialarına göre seçtiğimiz belli sayıdaki risâlelerin incelemesi yapılacak ardından Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin risâlesinin bunlara göre nasıl bir konumda olduğunun tespit edilecektir. Amacımız -şâyet yapabilirsek- bu metnin günümüzde bilinen literatürler içerisinde hangisine ait olduğunu yahut hangisiyle kuvvetli hangisiyle zayıf bir bağının bulunduğunu bulmaktır. Aslında burada yapmaya çalıştığımız bir diğer şey, "öteki"ne bakarak metnimizin ne söylemediğini de görmektir. Elbette bu, sınırlı bir seviyede olacaktır.

Her şeyden önce "Osmanlı dönemi" derken yaklaşık olarak hangi zaman aralığından bahsettiğimize açıklık getirmemiz gerekir. Bu konuda Özdinç, "Osmanlı İrâde, Kaza ve Kader Risâleleri" isimli makalesinde şöyle bir tercihte bulunmaktadır: "Osmanlı ilim geleneğinin başlangıcı genel olarak Il. Murad'la başlatılabilir. Bu devirden sonra kaleme alınmış eserleri Osmanlı ilim dünyasının ürünü saymak daha sağlıklı olacaktır. Osmanlı irâde-kaza ve kader risâleleri ile ilgili yapacağımız tasnifi modernleşme devrinin başlangıcına kadarki süreyle sınırlı tutacağız."[1] Burada daha az sayıda risâleye temas edeceğimiz için aslında bizim için önemli olan, hangi risâleye değindiysek bizzat onun bulunduğu tarihtir. Bununla beraber değinilen eserlerin hepsi Özdinç'in belirlediği zaman aralığı içerisinde yer almaktadır.

Araştırmaya konu olan eseri baştan sona okuduğumuzda metin bizi şu soruyu sormaya yönlendirmektedir: Bu risâle, mukaddimât-ı erbaa ve irâde-i cüziyye risâleleri ile

[1] Rıdvan Özdinç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risâleleri", s. 187.

Beyzâvî hâşiyesi ile ne türden bir ilişkisi vardır? Bunlardan birine ait olabilir mi? Bu bölümde soracağımız ana soru budur. Metnin içeriğinde bu üç literatüre ait işaretler bulunmaktadır. Sorumuza cevap bulabilmek için öncelikle mukaddimât-ı erbaa ve irade-i cüziyye risâleleriyle Beyzâvî hâşiyelerine dair bir mefhuma sahip olmamız, onları tanımamız gerekmektedir.

Osmanlı âlimlerinin kaleme aldığı eserlere bakılırsa irâde meselesine özel bir alâka göstermelerinde Mâtürîdiyye farkındalığının önemi büyüktür.[2] Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin risâlesi de Mâtürîdî düşünceyi ön plana çıkaran bir risâledir. Mâtürîdîleri temsilen çoğu zaman "Hanefiyye", bazen de "Hanefiyye ve Mâtürîdîyye" kavramları birlikte kullanılır.

Bilindiği üzere hem mukaddimât-ı erbaa risâleleri hem de irâde-i cüziyye risâleleri Mâtürîdîlik vurgusu yapmaktadır. Çünkü Mâtürîdîliğe yakın müelliflerin özellikle "irâde-i cüziyye" isimlendirmesi yaptıkları, Eş'arîliğe yakın olanların ise daha çok "kaza ve kader" veya "halk-u ef'âli'l-ibâd" isimlerini tercih ettikleri görülmektedir.[3] "Mukadimât-ı erbaa risâleleri, Osmanlı ilim geleneğinde Mâtürîdiyye kavramının ilk defa mezhebî bir aidiyet olarak kullanılmaya başlandığı önemli bir literatür zeminidir. Bu anlamda kelâmî bir düzlemde belirli bir aidiyete yönelik gönderme içerecek şekilde kullanımı açısından bir ilktir ve aynı zamanda bir geçiş sürecini temsil etmektedir." [4]

Müteahhirîn dönem kelâm metinleri içerisinde bu iki eser türünün dışında bir de Eş'arîlik ile Mâtürîdîliğin farkını anlatma kaygısıyla yazılmış eserler vardır. Mâtürîdîlik

---

[2] Mehmet Fatih Soysal, "Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-İ Cüz'iyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy.9 (2017), s. 159
[3] Rıdvan Özdinç, "Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risâleleri", s.188
[4] Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, c. 2, s. 64.

vurgusunun başka nerelerde olduğunu görmeye çalıştığımızda yelpazenin oldukça geniş olduğunu fark ediyoruz. Bu anlamda mukaddimât-ı erbaa ve irâde-i cüziyye risâlelerinin Eş‘arîler ve Mâtürîdîler arasındaki ilişkiyi inceleyen ihtilaf edebiyatının birer alt başlığı olduğu söylenebilir. Kalaycı'nın "18. yüzyılda Mâtürîdîliğe dönük vurgu sadece ihtilaf metinleriyle sınırlı değildir. Mukaddimât-ı erbaa tartışmalarının bir devamı olmakla birlikte, aynı zamanda Birgivî Mehmed Efendi ile sûfîlerin yaklaşımlarının eleştirisi bağlamına taşınan irâde-i cüziyye risâleleri bu bakımdan somut veriler sunmaktadır."[5] şeklindeki ifadeleri konunun genişliğini görmemiz için yeterlidir. Öte yandan irâde-i cüziyye metinlerinin Eş‘arîlik – Mâtürîdîlik ihtilafı literatürü ile birlikte Mâtürîdî'yi ve Mâtürîdîliği yeniden belirginleştirmiş olması önemli bir noktadır.[6]

Bu bölümde kavramlarından ve husûsî özelliklerinden yola çıkarak inceleyeceğimiz irâde-i cüziyye risâleleri: Esîrizâde Abdülbaki Efendi (ö.17??)'nin *İrade-i Cüz'iyye Risâlesi*, Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1732)'nin *Risâletü'l-irâdeti'l-cüz'iyye*, Muhammed Akkirmânî (ö. 1760)'nin *İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi*, Ebû Said el-Hâdimî (ö. 1762)'nin *Risâle fi ef'ali'l-ibâd*, Muhammed Gümülcinevî (ö. 1788)'nin *Meslekü's-sedâd fî irâdeti'l-cüz'iyye ve efâli'l-ibâd*, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1824) *Risâletü'l-ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l- Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*, Kütahyalı Âsım Efendi (ö. 1888)'nin *el-Mebâhisü'd-defîniyye fî hakki irâdeti'l-cüz'iyye* adlı eserleri olacaktır.

Tahmin edileceği üzere burada amacımız irâde-i cüziyye risâleleri literatürünü etraflıca incelemek değildir. Kendi metnimizi anlama ve onunla kıyas etme imkânını bize verecek yeterlilikte risâleye temas etmek bizim için yeterli olacaktır. Ulaşma imkânımızın kolay olduğu ve çevirisi yapılmış eserler olmaları hasebiyle bu metinleri seçmiş bulunmaktayız.

---

[5] a.g.e., s. 84.
[6] Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eş'arîlik-Mâturîdîlik İhtilafı Edebiyatı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 17, sy. 29 (2017), s. 150.

Bu risâleler içerisinde yalnızca Bağdâdî'nin Eşarîliği savunduğunu, diğer metinlerin ise fiillerin yaratılması konusunu merkeze alarak Mâtürîdîlik yanlısı bir tavır izlediklerini belirtmek gerekir.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin metninde Mâtürîdî mezhebine yapılan vurgu, örneğin Akkirmânî'nin, Kütahyalı Âsım Efendi'nin, Gümülcinevî'nin irâde-i cüziyye risâlelerindeki kadar belirgin değildir. Akkirmânî'de daha en başta "Kulların fiilleri konusunda en doğru yol Ebû Mansûr el- Mâtürîdî'nin yoludur" [7]şeklinde bir giriş yapılır. Konumuz olan risâlede ise Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) 'nin ismi hiç anılmaz. Mezhepten genellikle "el-Hanefîyye, el-Ashâb, el-Hanefîyye ve'l-Mâtürîdiyye, Muhakkikun Ehl-i Sünnet" şeklinde bahsedilir. Mâtürîdiliğin yani -metnin tabiriyle- Hanefîliğin doğruya en yakın yol olduğu düşüncesi, eserin içerisinde gizli kalmıştır. Adı geçen risâlelerde olduğu gibi hususen ifade edilmemiştir.

Mâtürîdîlik taraftarı olan bu risâlelerin iki tanesinde doğrudan, (diğerlerinde ise dolaylı olarak) ana kaygının teklifin temellendirilmesi problemi olduğunu görüyoruz. Müelliflerinin mezhepsel kaygılardan yahut Eş'arîliğe karşı bir Mâtürîdîlik vurgusu oluşturma amacı gütmelerinden dolayı bu eserleri kaleme aldıkları şeklindeki yorum, metinleri okudukça daha temelsiz kalmaktadır. Bu durumda ortada onları gerçekten rahatsız eden bir durum vardır. Bu da teklifin geçerliliği meselesidir. Nitekim dinin temeli, bireyin sorumlu olması gerçeğine dayanır. Peygamberlerin gelmesi ve şeriatın varlığı, ancak ve ancak bireyler yaptıklarından sorumlu olduğu vakit anlamlı olur. Kulların fiillerinin yaratılması meselesi, kulun Allah ile kurduğu ilişkinin merkezinde yer almaktadır. Hem kulun hem Allah'ın dahlinin olduğu bir konu olduğu için aslında mesele Allah'ın sıfatları bahsine dahi taşınabilir. Nitekim kelâm kitaplarına baktığımızda "halk-u ef'âli'l-ibâd" konusunu, Allah'ın sıfatları başlığı altında buluruz. Bu yüzden teklif, sonrasında emir-nehiy konusu ve onun da getirisi olan hüsün kubuh konusu, kelâmın konusudur. Hüsün-kubuh, akıl- vahiy ilişkisi tartışmalarının önemli bir ayağını oluşturur. "Emredilenin hasen olması,

---

[7] Şamil Öçal, "Osmanlı Kelâmcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, c. 2, sy. 5 (1999), s. 234.

yasaklananın da kabih olması" şeklinde emir ve nehiyle kurulan ilişkiden ötürü fıkıh usûlünün de en temel konularındandır.

Örneğin Kütahyalı Âsım Efendi'nin risâlesine yaptığı girişle teklif meselesine dikkat çektiğini görüyoruz. Âsım Efendi: "İrâde-i cüziyye, teklifin geçerliliğinin, faydasının ve kesin bir biçimde doğru olan inançların esası olmasına rağmen hakkında karışıklık ve belirsizlik ortaya çıkınca gücüm ve kuvvetim olmadığı halde -Allah'tan yardım dileyerek- ona dair muhtelif düşünceleri Ebû Mansur el-Mâtürîdî'ye uyarak açıklamaya başladım "[8] diyerek eseri yazmadaki niyetini sarih bir şekilde ifade etmektedir.

Aynı şekilde Gümülcinevî'nin risâle boyunca en büyük amacının teklifin, emir-nehiy ile ceza ve mükâfatın anlamlı olmasını sağlamak olduğunu görüyoruz. Bu metinde teklifin var olabilmesi için cebrî düşüncenin batıl olması üzerinde özellikle durulur.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin risâlesinde ise merkeze alınan konu, tekliften ziyade hüsün kubuh ve cebir-kader meselesidir. Bununla beraber metinde Hanefîler'in diğer gruplara karşı ortada bulunduğu üç şeyden bahsedilir. Bunlardan üçüncüsü teklif meselesidir. Bu anlamda Gümülcinevî ile Kütahyalı Âsım Efendi'nin metinleriyle benzerlik arz eder.

18. yy.'da kaleme alınmış Mâtürîdîyye orjinli bir risâle olan Esîrizâde Abdülbâki Efendi'nin eserinde özellikle Mâtürîdîliğin fiiller hakkındaki görüşlerine yer verildiğini görüyoruz. Şu ifadeler müellifin durduğu noktayı oldukça güzel özetlemektedir: Kul, fiilden ne önce ne sonra onunla aynı anda Allah tarafından yaratılan bir kudrete sahiptir. Kudret yaratılmış, irâde ise yaratılmamış halde bulunur. Mâtürîdîyye mezhebine göre irâde-i cüziyye, nefsü'l-emirde bulunur yani zihnen mevcuttur. Bu, mevcut ile madum arasında bir

---

[8] Mehmet Fatih Soysal, "Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi'nin el-Mebâhisü'd-Defîniyye fî Hakki'l-İrâdetü'l-Cüz'iyye Adlı Eserinin Tahlili", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 1004.

durumdur ve hal olarak adlandırılır. Eş'arîler bu konuda Mâtürîdî'ye muhalefet etmişlerdir ve irâde-i cüziyyeye mahlûk demeleri sebebiyle cebr-i mahza yol bulmuşlardır.[9]

Mâtürîdîlik paralelinde yazılmış olan risâlelere baktığımızda halk-kesb ayrımını anlatmanın, sundukları önemli argümanlardan olduğunu görüyoruz. Nitekim Sadrüşşerîa, *Tavzîh*'te: Makdûrun ortaya konulmasında kâdirin infirad ettiği durum halktır ve bu, kudret mahallinde gerçekleşmez. Makdûrun ortaya konulmasında kâdirin infirad etmediği durum ise kesbtir ve bu kudret mahallinde olur,[10] demektedir. Sadrüşşerîa, halk ve kesbin birbirlerinden farkını net bir şekilde belirleyerek kesbe bir varlık alanı açmaktadır. Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin metninde de bu kısmın uzun bir şekilde işlendiğini görürüz.[11]

Benzer şekilde Esîrizâde'nin de bu ayrıma değinerek aslında bir anlamda kesbi açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Ancak o, müellifimizden farklı olarak Sadrüşşerîa'nın ifadeleriyle değil daha farklı ifadelerle anlatmıştır. Esîrizâde, fiile nispetler vererek konuyu açıklar. İhtiyârî fiillerin iki nispetinin olduğunu, fiilin yaratma ve îcâd yönüyle Allah'a; mahalliyet, zuhur ve kesb yönüyle kula mensup bulunduğunu söyler. Kulun kudret ve irâdesini sarf etmesi kesb, bunun vücut bulması ise halktır, der. Böylece iki kudret altında tek bir makdûr meydana gelmiş olur.[12]

Esîrizâde ile yakın dönemde yaşamış olan Saçaklızâde Mehmet Efendi ise Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesini anlaşılabilir kılmak amacıyla cüz'î ihtiyar risâlesini kaleme aldığını söyler. [13] Saçaklızâde, îkâdan yola çıkarak irâdenin ne olduğunu anlatmaya

---

[9] Esîrizâde Abdülbâki Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. İhsan Bektaş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 982.
[10] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, ss. 402-3.
[11] Mustafa b. Abdullah el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, t.y., s. vr. 4ª- 5ᵇ, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: H.Hüsnü Paşa, 00260-016.
[12] Esîrizâde Abdülbâki Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", s. 983.
[13] Bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 41 (2019), s. 115.

çalışır. Bilindiği üzere Sadrüşşerîa, îkânın fiilin mastar anlamı olduğunu söyler. Ona göre fiilin bir mastar bir de hâsıl-bi'l-masdar anlamı vardır. Birinci anlam hariçte mevcut değildir ve hal cinsindendir. İkinci anlam ise fiilin bizzat kendisi, uygulanması, yaşanmasıdır.[14] Saçaklızâde, Sadrüşşerîa'nın fiil için kurduğu bu iki anlamlılığı irâde için uygulamaya çalışır. Ona göre irâdenin birinci anlamı, iki zıttan birini tahsis etmeyi sağlayan kalbî bir arazdır. Araz olduğu için mahlûk yani mevcuttur. İkinci anlamı ise aklı ilgilendiren bir durum olmasıdır. Akıl onu mülahaza ettiği zaman kalpte mevcut olur, etmediğinde ise ne hariçte ne de zihinde hiçbir şekilde mevcut olmaz. Bu durumda o, mahlûk da olmaz sadece nefsü'l-emirde yer alır.[15]

Muhammed Akkirmânî eserinin girişinde ef'al-i ibâd ve irâde-i cüziyyeye açıklık getirme sadedinde bu risâleyi yazdığını belirtmektedir.[16] "Teklifin sıhhatinin sağlanması ancak Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin mezhebinde olur" diyerek daha önce işaret ettiğimiz gibi Matürîdî alimlerin teklif konusunda gösterdikleri hassasiyetlere bir örnek daha oluşturmaktadır. Mukaddime kısmında eseri yazış gayesine işaret ettikten sonra kulların fiilleri konusunda görüş beyan edenler arasında yapılagelmiş olan tasnifi verir. Metin içerisinde sırasıyla Cebriyye, Mutezile, İsferâyinî (ö. 418/1027), Bâkıllânî (ö. 403/1013), filozoflar, Cüveynî (ö. 478/1085), Eş'arî ve son olarak da Ebu Mansur el- Mâtürîdî'nin görüşleri açıklanır. Buradan sonra tenbih, sual, mesele şeklinde işaret ettiği çeşitli konulara temas edip farazî sorulara cevap verir.[17] Bu başlık altında inceleyecek olduğumuz (daha önce sıraladığımız) risâleler içerisinde konuyu en etraflı şekilde ele alan eser, Akkirmânî'nin risâlesidir. Görebildiğimiz kadarıyla o, hususen tek bir konu üzerinde yoğunlaşmamış, çok sayıda kavram ve konuya değinmiş her mezhebi kendi içerisinde incelemiştir. Bu sayede

---

[14] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 381.
[15] Bk. Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", s. 117.
[16] Şamil Öçal, Şamil Öçal, "Osmanlı Kelâmcıları Eş'ârî miydi? -Muhammed Akkirmânî'nin İnsan Hürriyeti Anlayışı", s. 234.
[17]a.g.e., ss.236-8

diğer risâlelere oranla daha üst bir dili yakaladığını söylemek mümkündür. Tüm bunlar göz önüne alındığında yazma eser kütüphanelerinde en fazla nüshası bulunan yani ulema arasında en çok rağbet gören metinlerden biri olması daha iyi anlaşılmaktadır.

Hanefî- Mâtürîdî geleneğe bağlı diğer bir Osmanlı âlimi Hâdimî, risâlesinin baş kısmında kulların fiilleri hakkında o zamana kadar söylenmiş altı görüşü -haklarında kısa tanımlar vererek- sıralar. Bunlar: Cebriyye, Eş'ariyye, Mutezile, Cüveynî ile filozoflar, Ebû İshak el-İsferâyînî (Üstâd), Bakıllanî'nin görüşüdür. Bunlar içerisinde İsferâyinî'nin yolunun, benimsenen yol olduğunu ve Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'te ortaya koyduğu görüş ile aynı şey olduğunu belirtir.[18] Hâdimî, Allah'ın kula başlangıçta bir kudret verdiğini ve kulun bu kudrete sahip olma konusunda muztar olduğunu söyler. Kul, bu kudreti fiil veya terkten birine yönlendirir ki bu sarftır. Böylece kudret iki zıttan birine taalluk etmiş olur. Sarf, yani taalluk ne mevcut ne madum türünden bir yapıya sahiptir. Bunlara aynı zamanda irâde-i cüziyye, kesb yahut kasıt denilir. Kul, fiile ne vakit kesin bir kararlılıkla yönelirse Allah âdeti gereği o fiili yaratır.[19]

Hâdimî'nin risâlenin başında kulların fiilleri hakkında o güne kadar söylenmiş olan altı görüşü vermesi, İsferâyînî'nin görüşü üzerinde özellikle durması ve Mâtürîdîler'in bu konuda onunla aynı fikirde olduğunu vurgulaması Vânî'nin risâlesinde de geçer. Ayrıca Hâdimî de konuyu Vânî'de olduğu gibi *Tavzîh*'e uyumlu bir temelde ele almıştır. Ancak o *Tavzîh*'te yer alan bakış açısını metnine yedirmiş, atıf yapmamış ve daha bütünlüklü bir şekilde sunmuştur. Risâlede o dönemde Mâtürîdîler'e yönelik fiilde sadece kulun kudretinin tesirini kabul ettikleri şeklinde bir itham vardır.[20] Eserde mezheplerin bu konudaki fikirleri açısından Cebr ve Tefvîz (Mutezile) şeklinde iki uç sınır belirlenmesi, cebr-i mütevassıt ile

---

[18] Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi -Tercüme ve Tahlil", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, İstanbul: İsar Yayınları, 2016, s. 253.
[19] a.yer.
[20] a.g.e., s.260.

cebr-i mahz kavramlarının açıklanması[21] ve Eşarî tavrın Mâtürîdîliğe yaklaştığı vurgulanarak iki büyük mezhebin telif edilmesi gayreti güdülmesi diğer benzer özelliktir.[22] Hâdimî'nin kulun fiilinin meydana geliş aşamalarına dair yukarıda zikrettiğimiz fikirleri, bu gayretin bir göstergesidir aslında. Çünkü kulun başlangıçta sahip olduğu kudret için muztar ifadesini öne çıkarması ve Eş'arîler'e ait olarak niteleyebileceğimiz "taalluk" kavramıyla "sarf"ı eş manalarda vermesi dikkat çekicidir. Burada sarf için "ne mevcut ne madum" tanımı yapılır. İsmi değişse dahi niteliği değişmeyen bu tanım, Sadrüşşerîa'dan sonra Mâtürîdî âlimlerce benimsenen ve kulların fiilleri konusunda sunulan en önemli argümandır. Benzer şekilde taalluk da Eşarîler'in irâdenin zatının gereği olarak gördükleri bir kavramdır.[23] Onlar kulun fiilinin yaratılışını açıklarken taalluk kavramını öne çıkarırlar ve yaratmanın "kulun irâdesinin iki zıttan birine taalluk etmesi" olarak açıklarlar.[24] Bu durumda Hâdimî'nin taalluk için bu anlamı vermesi Eş'arîler'in de aslında kendileriyle aynı şeyi söylediklerinin imasını vermektedir.

Kulların fiilleri ve irâde- i cüziyye hakkında yazılmış bir diğer risâle de -başlığından da anlaşılacağı üzere- Gümülcinevî'nin risâlesidir. Daha önce belirttiğimiz üzere bu metnin temel problemi cebir düşüncesinin teklifi zedelediğini göstermektir. Gümülcinevî risâleye başlarken kulların cüz'î tercihlerinin ve kalbî irâdelerinin olduğunu bu yönde ödül ve cezaya muhatap olduklarını söyler. Ona göre Eş'arîler kul için tercihi kabul etmelerine rağmen kulu muztar görürler. Çünkü bahsettikleri tercihin, mahlûk kudretin fiile iktiranından başka rolü

---

[21] Bk. a.g.e., s.255.
[22] a.g.e., s.261.
[23] Örneğin bir Eş'arî âlim olan Bağdâdî'nin kullandığı yerler için bk. Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, "Risâletü'l-ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî", *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. Adem Sünger, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 986.
[24] Bk. a.yer.

yoktur.[25] Onun açısından bu açıklama kişinin fail ve dolayısıyla sorumlu görülebilmesi için yetersizdir.

Gümülcinevî, eserinde Eş'arîleri cebr-i mütevassıt olarak isimlendirir ama yine de onların gerçek Cebriyye'den bir farklarının olmadığını söyler.[26] Bu konuda Hâdimî ve Mustafa b. Abdullah el-Vânî daha uzlaştırıcı tavır gösterirler. Vânî'nin, Eş'arîler'in kulu mecbur ve muztar gördükleri hakkında uzun açıklamalar getirmesine rağmen risâlenin ilerleyen kısımlarında onların da ehl-i hak olduğunu söylemesi ve Beyzâvî'nin cümlelerini Mâtürîdî yoruma göre açıklaması bunu gösterir.

Gümülcinevî, kulların fiilleri hakkında dört görüşün var olduğunu söyler. Bunların üçü Cebriyye, Mutezile ve Eş'arîyye'nin görüşüdür. Dördüncüsü ise Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin yoludur.[27] Görüldüğü üzere o, İsferâyînî ile Bâkıllânî'ye bu sıralamada yer vermez. Dolayısıyla bu iki ismin Mâtürîdîlik ile ilişkisine değinmemiş olur. Diğer müelliflere oranla onun Eşarîler'in fiiller hakkındaki görüşüne karşı daha net bir tavır aldığını görürüz.[28] Elbette bu, metinde dışlayıcı ifadeler kullanıldığı anlamına gelmez. Sadece iki mezhebin birbirinden farklı olduğunu göstermiş ve onları uzlaştırma gayesine girmemiştir. İsferâyînî ile Bâkıllânî'den bahsetmemesi belki bu durum ile açıklanabilir.

Gümülcinevî'nin "Kulun kudret ve irâdesinin fiillere -Allah'ın yaratmasının dışında- bir tesiri vardır ve bu da kesbtir" [29] diyerek kesbe oldukça net bir tanım getirmesi ve kesb kavramını Hanefîler'e ait bir kavram olarak vermesi önemli bir noktadır. Bu metinde Mutezile'ye kesb konusunda yöneltilen eleştirilerden de bahsedilir. Diğer metinlere oranla

---

[25] Bk. Muhammed Gümülcinevî, "el-Meslekü's-Sedâd fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-İbâd", *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek*-i, ed. Recep Alpyağıl, çev. Rufat Karamahmutoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 967.
[26] a.yer., s.967.
[27] a.yer., s.967
[28] a.g.e., s.968
[29] a.g.e., s.969

burada Mutezile'ye daha fazla yer verildiğini görüyoruz. Mutezile'nin tahsil kavramına karşı kendilerinin kesb kavramını kullanmalarından söz edilir.[30] Bu, onu Vânî'nin risâlesinden ayıran diğer bir özelliktir.

Bu metinde yer alan "cüz'î irâde, kalbî fiiller, hızlan, tevfîk, azm-i musammem, sarf ve kaza" gibi ıstılahlar Vânî'nin risâlesinde yer almamaktadır.[31] "Sarf"ın tıpkı Hâdimî'de olduğu gibi ne var ne yok olan hâl cinsinden bir şey olduğu belirtilir.[32] Metinde said- şakî rivâyeti[33] ile ilim-malum tartışması[34] ele alınır ve teklifin doğruluğunun zedelenmemesi yönünde muhalif düşünceye cevaplar getirilir. Bu anlamıyla metin, erken dönemde ehl-i hadis ve Mutezile arasında yürütülen cebr-kader tartışmalarıyla benzerlik göstermektedir. Bir nevi o dönemin metinlerinin izlenimini vermektedir.

Eş'arî geleneğe bağlı bir Osmanlı âlimi olan Halid-i Bağdâdî, kulun kudreti ve kesbi konusunda Eş'arî ile Mâtürîdî arasında bir fark görmediklerini söyleyen ve Eş'arî'nin cebr-i mahz ile aynı olduğunu iddia eden kimselere karşı bu risâleyi yazdığını söyler.[35] Mâtürîdîler'in fiillerin yaratılmasıyla ilgili görüşlerini oldukça sarih ifadelerle anlatır. Burada azm-i musammem kilit kavram olarak durmaktadır. Metinde İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)'ı selefin "varlıkta Allah'tan başka müessir yoktur" icmasına muhalif olmakla itham ettiği için[36] Mâtürîdîliğin kesb görüşünü onun kavramlarına referansla anlatması anlaşılabilir bir durumdur.

> Azm-i musammem, Mâtürîdîler'e göre kuldan kudretiyle çıkan fiile tam anlamıyla yönelmektir. Mâtürîdîler bunu "kesb" olarak isimlendirirler. [Bunun yanı sıra azm-i

---

[30] a.g.e., s.971
[31] a.g.e., s.967, 970, 975
[32] a.g.e., s.969
[33] a.g.e., s.973
[34] a.g.e., s.974
[35] İsimler metinde de bu şekilde geçmektedir. Bu durumda Eş'arî'yi, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî; Mâtürîdî'yi de Ebû Mansur el-Mâtürîdî olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Bk. a.g.e., s.979
[36] Bk. a.g.e., s.980

> musammeme], belirli bir amaçla ilişkili olduğundan irâde-i cüziyye yahut cüz'î kasıt da denilmektedir. Sadrüşşerîa'ya göre azm-i musammem -"ahvâl" olarak isimlendirilen- ne mevcut ne madum durumlardandır. Çoğunluğa göre ise [nefsü'l-emirde var olsa da] hariçte mevcut olmayan itibârî durumlardandır.[37]

Görüldüğü üzere Bağdâdî, irâde-i cüziyyeyi, kasdı, azm-i musammemi ve –Mâtürîdîler açısından- kesbi aynı kavramlar olarak tanıtır. Elbette bu üç halin kesb olarak adlandırılabilmeleri için, Allah'ın bunların akabinde âdet olarak yaratmasının bulunması gerekmektedir.[38]

Bağdâdî'nin İbnü'l-Hümâm'da en fazla karşı çıktığı şeylerden biri, İbnü'l-Hümâm'ın kul için îcad kelimesini kullanması olmuştur. Ona göre İbnü'l-Hümâm'ın "kul, azm-i musammemi icâd eder" demesi, Mutezile'nin "kul fiilinin yaratıcısıdır" demesiyle aynı kapıya çıkmaktadır.[39]

Sadrüşşerîa'nın îkâ, îcad ve ihtiyar için yaptığı "ne mevcut ne madum" tanımını Hâdimî ve Gümülcinevî'nin sarf; Saçaklızâde'nin tercih; Bağdâdî'nin ise (İbnü'l-Hümam'dan hareketle) azm-i musammem için yaptığını görüyoruz. Neticede Sadrüşşerîa'nın Mutezile'den dönüştürerek ortaya koyduğu bu fikir,[40] müteahhirîn dönem Mâtürîdîliğinin kesb düşüncesinin olmazsa olmaz konusu haline gelmiştir.

Bağdâdî, risâlesinde kulların ihtiyarî fiilleri hakkında sekiz âdet görüşün dile getirildiğini belirtir. Bunlar: Cebriyye, el-Eş'arî, Mutezile, filozoflar, Cüveynî, Bakıllanî, İsferâyînî ve Mâtürîdiyye'nin görüşüdür. Bağdâdî'nin Cüveynî'yi filozoflardan, İsferâyînî'yi de Mâtürîdîler'den ayrı tutması, Vânî ile olan farklarındandır. Özellikle

---

[37] Metnin ilerleyen kısımlarında Eş'arî'ye göre kesbin ne olduğunu da açıklar. Bu yüzden Gümülcinevî gibi "kesb"i Mâtürîdîler'e ait bir kavram gibi sunmuştur diyemeyiz.
[38] Bk. a.g.e., s.981
[39] Bk. a.g.e., s.980
[40] Ebû Haşim el-Cübbâi'nin ahval teorisi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, c. 2, s.190.

İsferâyînî'nin Mâtürîdîler'den farklı düşündüğünü göstermek, bu eserin üzerinde durduğu konulardan biridir. Bu konuda Bağdâdî şöyle demektedir: "Mâtürîdî mezhebinin görüşünü Mutezile'nin hatalı görüşlerine ve bazı saygın [âlimlerin] vehmettiği üzere Üstâd'ın görüşüne çekenlerin sözüne güven olmaz."[41] Başka bir yerde ise Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, Kâdı Bâkıllânî ve Üstâd Ebû İshak el- İsferâyinî'nin hepsi için ortak paydanın şu olduğunu söylemektedir: "-Mutezile'nin aksine hepsi- Allah'ın, kulun kudreti fiile taalluk etmedikçe onu yaratmayacağı, kulun kudretinin de Allah tarafından yaratıldığı ve –Mutezile'nin de düşüncesine uygun olarak- kulun kudretinde muztar (mecbur) olduğunda ittifak etmişlerdir."[42] Bağdâdî bu cümleleriyle Eş'arî âlimlerin kulların fiilleri konusunda tutarlı olduklarını ve Bâkıllânî ile İsferâyînî'nin Mâtürîdîlerden farklı tabanlara sahip olduğunu vurgulamak istemektedir.

İncelediğimiz bu eserler içerisinde kavramsal çeşitliliğin en fazla olduğu eser Kütahyalı Âsım Efendi'nin risâlesidir. Bunda son dönemde yazılmış olmasının ve hacim olarak diğerlerine oranla daha uzun bir metin olmasının etkisi vardır. Bu metinde bulunan irâde-i cüziyye, kalbî fiiller, azm-i musammem, tasavvur, şevk, meyil, hareketü'l-âzâ, mûcib sebep, tam illet, itibârî varlık kavramları[43] müellifimizin risâlesinde yer almaz.

Âsım Efendi, kulların ihtiyarî fiilleri hakkında ortaya konulmuş olan görüşleri Bağdâdî, Hâdimî ve Vânî gibi kısa açıklamalar yaparak risâlenin başında art arda sıralamamıştır. O, mezheplerin yahut âlimlerin görüşlerini metne yayarak açıklamıştır. Mâtürîdîliğin güçlü bir şekilde savunulduğu bu risâlede önce Mâtürîdîyye mezhebinin irâde-i cüziyye düşüncesi anlatılmış ardından Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, Cüveynî, Eş'arî, Cebriyye, filozoflar ve Mutezile'nin "irâde-i cüziyye düşüncelerinin beyanı" tek tek

---

[41] Muhammed Gümülcinevî, "el-Meslekü's-Sedâd fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-İbâd", s.978
[42] Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, "Risâletü'l-ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî", s.982
[43] Kütahyalı Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", s.1006

açıklanmıştır.[44] Âsım Efendi'nin burada "irâde-i cüziyye" kavramını geniş bir anlamda yani kulların ihtiyârî fiilleri anlamında kullandığını görüyoruz. Örneğin Eş'arî'nin görüşlerinin açıklandığı bir pasajda şöyle bir ifade geçmektedir: "Ancak irâde-i cüziyye, Eş'arî'ye göre Allah'ın yarattığı haricî varlıklardandır ve salt beraberlik ve mahal olma dışında kesbin bir anlamı yoktur."[45] Yine başka bir yerde "İrade-i cüziyyenin Allah'ın yarattığı haricî varlıklardan olması salt cebirdir sözüyle Cebriyye üzerine ortaya çıkan durum Eş'arî için de söz konusu olur."[46] diyerek "Cebriyye için irâde-i cüziyye" yahut "Eş'arî için irâde-i cüziyye" gibi ifadeler sunmaktadır. Oysa irâde-i cüziyye denilince Mâtürîdîler'in kesbi açıklamak üzere ortaya koydukları kula ait olan ne mevcut ne madum halde bulunan akabinde Allah'ın âdet olarak yaratmasının bulunduğu itibarî varlık akla gelmektedir.[47] Öyleyse irâde-i cüziyye teriminin bazı metinlerde kaza-kader, kulların ihtiyârî fiilleri vs. gibi genel anlama sahip bir ifadeyle, bazı metinlerde ise özellikle irâdenin ontolojik yapısına işaret edilerek spesifik bir anlamda kullanıldığını görüyoruz.

Âsım Efendi'nin Hâdimî'den aktardığı şu pasaj, müteahhirîn dönem Mâtürîdîyye âlimlerinin fiillerin yaratılışı hakkındaki görüşlerini ortalama olarak yansıtmaktadır.

> Allah, kulda başlangıç anlamında bir kudret yarattı. Kul bu kudrette zorunludur. Sonra kul bu kudreti kendi tarafından fiil ve terkten her birine bedel yoluyla sarf eder. Bu kudretle iki eşit olan şeyden birini diğerine tercih eder. Bu sarf, mevcut olmayan hâl cinsindendir ve irâde-i cüz'iyye olarak isimlendirilir. Kul ne zaman kudretini fiile tam olarak sarf ederse, Allah bu fiili âdeti üzere yaratır.[48]

---

[44] Bk. Kütahyalı Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. Mehmet Fatih Soysal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, ss. 1005-23.
[45] a.g.e., s.1018
[46] a.g.e., s.1019
[47] Bu minvaldeki açıklamalar için bk. Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, "Risâletü'l-ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî", s.979-81
[48] Kütahyalı Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", s.1006

Daha önce belirttiğimiz üzere Bağdâdî, İsferâyînî ile Bâkıllânî'nin görüşlerinin Mâtürîdîler'e yakın görülmesinden; Cüveynî'nin de filozoflarla birlikte zikredilmesinden rahatsız olmuştu. Âsım Efendi'nin de Bağdâdî gibi Bâkıllânî, İsferâyînî ve Cüveynî'yi ayrı ayrı ele aldığını görüyoruz. O, Cüveynî'nin kulun fiilinin îcab yoluyla ortaya çıktığına dair görüşlerinin yanılgı olduğunu ve fikirlerinin aslında Mâtürîdîyye mezhebine meylettiğini İsferâyinî'ye ve Eş'arî'ye meyletmekten âlî olduğunu söyler.[49] Bâkıllânî ile İsferâyînî'ye gelince, bu noktada irâde-i cüziyyenin yaratılmamışlığı meselesi bir nevi turnusol işlevi görmektedir. Âsım Efendi'ye göre İsferâyînî'nin görüşünün Mâtürîdîyye'ye yakın olduğuna dair ondan gelen bir karîne yoktur.[50] Bâkıllânî'nin görüşü ise tahkik edildiğinde anlaşılacaktır ki Mâtürîdiyye ile aynıdır.[51] Âsım Efendi, Bâkıllânî'nin fiilin vasfına verdiği taat ve masiyeti, itibârî varlık olarak kabul ettiği için Bâkıllânî hakkında böyle düşünebilmektedir. İkinci sebep ise Bâkıllânî'nin "kulun kudretinin tesiri" ifadesini kulun sebep olması anlamında yorumlayıp îcad manasında olmaması şeklinde ele almasıdır. Âsım Efendi, Mâtürîdiyye'nin bu hususta iki şeyi kabul etmediğini söyler. Birincisi irâde-i cüziyyenin hariçte mevcut olması, ikincisi ise bunun fiilde tesirini gerektirmesidir.[52] O, Bâkıllânî bu iki şartı sağladığı için; İsferâyînî'nin ise sağladığına dair bir bilgi olmadığı için onlar hakkında bu hükme varmıştır. Âsım Efendi, Eş'arî'nin irâde-i cüziyyeyi mahlûk yani haricî varlık görmesinden dolayı Cebriyye ile aynı konumda olduğunu söyler.[53] "Eş'arî'nin düşüncesindeki irâde-i cüziyye, müteahhirîn âlimlerinin ittifakıyla cebr-i mahza dönen ve aynıyla salt cebir olan cebr-i mutevassıt olarak isimlendirilmiştir."[54] Âsım Efendi'nin Eş'arî'ye karşı tavrı gâyet nettir. Bunula beraber "İrade-i cüziyye mevcuttur, Allah tarafından yaratılmıştır şeklindeki sözleri, meyil, şevk ve tasavvurdan oluşan irâdenin

---

[49] a.g.e., s.1018
[50] a.g.e., s.1017
[51] a.g.e., s.1012
[52] a.g.e., s.1017
[53] a.g.e., s.1019
[54] a.g.e., s.1006

sebepleri ve öncülleridir diyerek tevil edilir. Böylece Eş'arî, Bâkıllânî ve İmamü'l-Haremeyn'in mezhebi ile Mâtürîdîyye, tahkikte aralarında muhalefetin olmadığı bir şey olur."[55] diyerek tevil yoluyla aynı noktaya gelmenin mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.

Başlığında yahut içeriğinde cüz'î irâde terimi geçen ve birbirine yakın dönemlerde kaleme alınmış bu risâleleri inceleyerek metinler hakkında genel bir mefhuma sahip olmaya çalıştık. Takdir edilir ki bu çalışmanın odağında yer alan metin Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin risâlesidir. Her ne kadar Vânî'nin metninde cüz'î irâde kavramı geçmiyor olsa da irâde-i cüziyye risâlelerinin incelenmesi hem konumuz olan eseri daha iyi anlamamıza hem de onlarla ne türden benzerlikler ve farklılıklara sahip olduğunu görmemizi sağladı.

İrade-i cüz'iyye risâleleri, Sadüşşerîa'dan devralınan "ne mevcut ne madum" kavramına yaslanarak konunun güçlendirilip yeni terimlerin inşa edildiği bir literatürdür. Bu anlamda mukaddimât-ı erbaa metninden kavramsal açıdan daha zengin olduğunu ve meselelerin kimi zaman daha detaylı ele alındığını söyleyebiliriz. İncelediğimiz metinler arasında Saçaklızâde'nin eseri dışında hiçbirinin Vânî'deki kadar mukaddimât-ı erbaayı kaynak edinmediğini görüyoruz. Bu risâlelerin çoğu, irâdenin ontolojik yapısını açıklama ve Mâtürîdîliğin buradaki durumuna işaret etme üzerine yoğunlaşmışlardır. Ancak belirttiğimiz gibi Vânî eserinde hâlin ne olduğundan kısaca bahsetse dâhi irâdenin yaratılmamışlığı üzerinde bu metinlerdeki gibi uzun durmamaktadır. Son olarak, risâlelerin tamamında mukaddime kısmının hemen sonrasında kulların fiilleri hakkında fikir beyan etmiş olan kimselerin ve mezheplerin tasnifi verilmiş öyle ki bazılarında bu tasnif üzere metin inşa edilmiştir. Nitekim mezheplerin bu şekilde sıralanması durumu, Vânî'de bulunan bir husustur.

2. MUKADDİMÂT-I ERBAA LİTERATÜRÜ

---

[55] a.g.e., s.1019

Sadrüşerîa, *Tavzîh* adlı fıkıh usûlü kitabında dört mukaddimeyi sıralamadan önce giriş mahiyetinde fiilleri hasen ve kabih olmaları yönünden inceler. *Tenkîh*'[56]ten iktibasla "Emredilenin hasen olması gerekir" diyerek bu konunun fıkıh usûlünün ana konularından biri olduğunu ve temelde cebr ve kader meselesine dayandığını belirtir. Ardından hüsün ve kubhun üç anlamını açıklar ve üçüncüsü üzerinde ihtilaf edildiğini söyler. Buna göre tabiata kolay veya zor gelen şey ile noksan veya kemal sıfatına sahip olan şeyin aklen bilinebileceğinde ittifak vardır. Ancak –hüsün ve kubhun üçüncü manası olan- bir şeyin dünyada övgü ahirette sevap; ya da dünyada yergi ahirette azap gerektireceğinin akıl yoluyla mı yoksa şeriat yoluyla mı bilineceği hususunda tartışma vardır. Eş'arîler (metindeki ifadeyle Eş'arî) için fiiller yalnızca emredilmiş veya nehyedilmiş olma açısından (yani ortada teklif varsa) hasen veya kabih olurlar. Bir fiil zatı veya sıfatı sebebiyle hasen veya kabih olmaz.[57] Tartışma noktasını da onların fiiller hakkındaki bu düşünceleri oluşturur.

Tahmin edileceği üzere burada fiiller ile kastedilen, kulların fiilleridir. Çünkü her ne kadar Allah'ın fiillerinin hüsün ve kubuh ile nitelenip nitelenmeyeceği hakkında tartışma bulunsa da[58] -metne göre- Eş'arî için Allah'ın fiilleri hüsün-kubuh ile vasıflandırılamaz.[59]

Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubha dair Eş'arî'nin görüşü olarak sunduğu bu düşünceler Fahrettin er- Razî (ö. 606/1210)'ye ait cümlelerdir. Bir anlamda o, "Eş'arîliğin en zirve ismi olan- Râzî'yi merkeze alarak Eş'arîlerin hüsün-kubuh meselesindeki iddialarını çürütmek istemiştir."[60]

---

[56] *Tenkîhu'l-usûl*, Sadrrüşşerîa'nın fıkıh usûlüne dair eseridir. Bk. Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-usûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, c. 40, ss. 454-58.

[57] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 373-75.

[58] Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", s. 13.

[59] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 375.

[60] Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, s. 56.

Râzî, bir fiilin zâtı veya sıfatı sebebiyle hasen yahut kabih olamayacağını, hem fiilin hem de hüsün-kubhun araz olmaları sebebine dayandırmaktadır. Araz, araz üstüne kâim olamayacağı için fiiller hüsün ve kubuhla nitelendirilemezler. Bu, onun birinci delilidir. İkinci delili ise kulların ihtiyarî fiillerinin aslında ya ıztırârî ya da tesâdüfî şekilde gerçekleştiğini ispatlamak üzerine kuruludur.[61] Sadrüşşerîa, "arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığı" önermesine dayanan birinci delili zayıf bulmaktadır. O, "birer araz olan hüsün ve kubhun, başka bir araz olan fiille birlikte olmasını, fiile bir cevher tayin ederek reddeder."[62] Bunu hususen birinci mukaddimede fiile verdiği iki anlamlılıkla yapmaya çalışır. Onun "mukaddimeleri yazma sâiki tam da, hüsün ve kubhun fizik âlemde gerçekleştiğini ispat ederek aklen bilinebileceğini ortaya koymaktır."[63]

Sadrüşşerîa, Râzî'nin kulların fiillerinin ihtiyârî olmadığını ispat eden ikinci delilini eleştirmek için dört mukaddimeyi kaleme almıştır. Mukaddimelerde işlediği konuları özet bir şekilde sunacak olursak;

Birinci mukaddimede fiilin mastar ve hâsıl bi'l-mastar şeklinde iki anlamının olduğu açıklanır. Hâsıl bi'l-mastar, fiilin bizzat gerçekleşmiş olan halidir, dış dünyada mevcuttur. Mastar anlam ise îkâ olarak adlandırılır, aklın itibar ettiği bir durum olup hariçte mevcut değildir.[64]

İkinci mukaddimede her mümkünün mucidinin olması gerektiği açıklanır. Mümkünün var oluşunun muhtaç olduğu tüm bu şeyler *(cümle mâ yetevakkaf aleyh),* toplam *(cümle)* olarak adlandırılır. Başka bir ifadeyle illet-i tâmme anlamına gelir. Mümkünün varlığının dayandığı toplam *(cümle)* bulunduğunda mümkünün varlığı vâcib olur. Bu toplamı oluşturan unsurlar içerisinde mûcidin varlığı yanında, vaktin husûlü, îkâ ve Allah'ın

---

[61] a.yer.
[62] a.g.e., s.57
[63] a.yer.
[64] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 381.

yaratması *(îcâd)* gibi durumlar bulunmaktadır.[65] Sadrüşşerîa, hem Allah'ın yaratmasını hem de kulun meydana getirmesini *(îkâ)* bu toplam *(cümle)* içerisine katarak illet-ma'lûl ilişkisindeki zorunluluğu yaratmaya bağlı kılmış, aynı zamanda kulun fiildeki tesirini de yok saymamıştır.[66]

Üçüncü mukaddimede mümkünün varlığının dayandığı toplama ne mevcut ne madum –hâl cinsinden- unsurların da dâhil olması gerektiği anlatılır ve bunun ispatı yapılır.[67] Üçüncü mukaddime, varoluşun Vâcibu'l-vücuda zorunluluk yoluyla yani îcâbî bir şekilde dayanmasının önünü kapatması açısından önemlidir. "Birinci mukaddimede zikredilen fiilin meydana getirilmesi anlamındaki "îkâ'" ile fiili işlemeyi tercih ettiren "ihtiyâr" gibi unsurlar birer haldir ve bu şartlar bütünü içerisinde yer alır. Bu itibarla söz konusu bu unsurların hal olması ve hallerin ispatı, insanın fiilini işlemesine dâhil olduğunu göstermede esas veriyi sağlayacaktır."[68]

Dördüncü mukaddimede müreccihsiz rüchânın (veya tercihin) batıl olduğu anlatılır. Bununla beraber iki eşitten birinin *(tercîhu'l-mütesâviyeyn)* veya mercûhun tercih edilmesi *(tercîhu'l-mercûh)* mümkündür.[69] Sadrüşşerîa, "müreccihsiz rüchan batıldır" sözüyle mûcidsiz mümkünün var olmasının muhal olduğunu kastettiklerini söyler.[70] Böylece Sadrüşşerîa'nın "tercih bilâ müreccih batıldır" gibi Allah'ın varlığının ispatı konusunda

---

[65] Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,* s. 25.
[66] a.g.e., s.27
[67] Sadrüşşerîa, *Tavzîh,* c. 1, s. 385.
[68] Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, s. 58.
[69] Sadrüşşerîa, *Tavzîh,* c. 1, s. 395
[70] a.g.e., s.397

önemli olan ve filozoflarca kabul edilen[71] -neredeyse müsellem olan- bu önermeyi direkt karşısına almayıp onu farklı bir manada sunduğunu söyleyebiliriz.

Baktığımızda Râzî'nin düşünce sisteminde "tercih bilâ müreccihin" kabulü, fiillerin ıztırârî veya tesâdüfî olduğunun kabul edilmesi sonucunu vermektedir. [72] "Râzî, delilinde müreccihin varlığında, mümkinin varlığa gelmesinin zorunlu olması gerektiğini söylemekteydi. O, bu zorunluluğu, tercihin râcihe yani tercihe daha şayan olana yöneleceğine bağlamaktaydı."[73] Râzî'nin bu tavrına karşılık Sadrüşşerîa, müreccih olmaksızın da tercihin gerçekleşebileceğini kabul ederek Râzî'nin delilini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Ona göre tercih, illa ki râcih olanda değil aksine eşit şeylerden birinde ya da mercûhta da gerçekleşebilir.[74] Bununla beraber mevcûd bilâ mûcid imkânsızdır.

İncelediğimiz risâlenin büyük bir bölümü *Tavzîh* ve *Telvîh* metninden oluştuğu için bu risâleyi mukaddimât-ı erbaa literatürüyle ilişkilendirdik. Risâlenin bir mukaddimât-ı erbaa hâşiyesi olabileceği ihtimalinden yola çıkarak benzer ve farklı yönlerini görmeye çalışacağız.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin risâlesinde Beyzâvî'nin konu olan âyete yönelik açıklamalarının verildiği kısımları risâlenin mukaddimesi sayarsak, metne asıl girişin Râzî'nin kulların fiilleriyle ilgili deliliyle yapıldığını görürüz. Bu anlamda müellifimizin risâlenin başında bu delili problematik olarak sunması metnin mukaddimât-ı erbaa metniyle olan benzer tarafıdır.

Risâlede bazen *Tavzîh*'ten bazen de *Telvîh*'ten aktarılmış olan pasajların tamamının dört mukaddimeden önce ve sonraki kısımlardan oluştuğunu görüyoruz. Bu durumda metinde dört mukaddimenin yer almıyor olması onu bir mukaddimât-ı erbaa hâşiyesinden ayıran en önemli özelliktir. Nitekim müellifin dört mukaddimeyi ya da *Tavzîh*'te yer alan

---

[71] Muhammet Emin Efe, *İsmail Konevî Efendi'nin Hâşiye Ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, s.34

[72] Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, s.58

[73] a.g.e., s.89

[74] a.g.e., s.58

delillendirmeyi îzah edeceğine dair bir iddiası yoktur. Bununla beraber Osmanlı'nın kabul görmüş görüşüne (Sadrüşşerîanın mirasına-geleneğine) yaslanmakta ve cebr-kader ve kulların fiilleri hususundaki görüşlerini bu sayede temellendirmektedir. Dört mukaddime de genel anlamda cebr ve kader meselesi etrafında örülmüş olsa da burada kendine has bir delillendirme ile mesele çözüme kavuşturulmaktadır. Müellif, bu delillendirmeyi aktarmaksızın meseleyi ele alındığı için risâlenin bir mukaddimât-ı erbaa hâşiyesi olduğunu düşünmemekteyiz.

3. ENVÂRÜ'TENZÎL VE ESRÂRÜ'T-TEVÎL HÂŞİYELERİ LİTERATÜRÜ

Osmanlı döneminde -telifler üzerinden iz sürüldüğü vakit görülecektir ki- dînî ilimlerin ele alınış yöntemi üzerinde bir dönüşüm meydana gelmiştir. Muhakkikler dönemi ya da müteahhirîn dönem olarak adlandırılan bu dönemde kelâm, felsefe ve tasavvuf metinlerinin giriftleştiği görülmektedir. Bu dönemde âlimler tarafından benimsenen yöntem "tahkik tavrı" olarak adlandırılmaktadır.[75] Tahkik tavrı, "metnin anlamını" izah etme gayesinin ötesinde "metnin meselelerini" tartışmayı da[76] amaç edindiği için bu dönem âlimleri arasında revaçta tutulmuş olabilir.

Şerh, hâşiye ve tâlik şeklinde neş'et eden bu telif tarzı kendilerine has yapılarıyla bize muhakkikun dönemi âlimlerinin önceki dönemle kurdukları bağa dair çok şey söylemektedir. Örneğin Muhammed Coşkun, Osmanlı ulemasından müderris ve âlim kimliğine sahip kimselerin müstakil ve özgün tefsir metinleri yazmak yerine ağırlıklı olarak

---

[75] Bk. Muhammed Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, ss. 334, 335.
[76] a.g.e., s.349

Envârü't-tenzil ve ve *Keşşâf* gibi metinlere hâşiye yazmaya yönelmelerini son derece anlamlı bulmaktadır.[77]

> Beyzâvî tefsirine hâşiye yazmak, Osmanlı döneminde bir âlimin hemen bütün ilimlerde yeterliliğini gösteren sembolik bir imaya da sahip görünmektedir. Çünkü muteahhirûn dönemi uleması (özellikle Osmanlı uleması) söz konusu olduğunda, yüzyılların birikimine sahip tefsir edebiyatından istifade ederek müstakil bir tefsir metni yazmak, konsantre bir metin olan *Envârü't-tenzîl*'e yetkin bir hâşiye yazmaktan çok daha kolaydır. *Envârü't-tenzîl*'e hâşiye yazmak sadece tefsir literatürünü değil, aklî ve dînî bütün ilim dallarını öğrenmeyi, bu alanlardaki kavram ve mesâile hâkim olmayı gerektirmektedir.[78]

Bu anlamda hâşiye ve risâle türü eserleri müelliflerinin dönemin otorite eserlerine ne kadar hâkim olduklarını göstermek istedikleri birer eser olarak görebiliriz. Çünkü ilmî derinliğe sahip ve ulemaca kabul görmüş bir eseri kaynak edinmek ve yeri gelince eleştirebilmek, öncesinde bu eserlere hâkim olmayı gerektirmektedir. Coşkun'un tefsir hâşiyelerinden çıkardığı bu yorum incelediğimiz metinde müellifimizin eseri tanıtırken verdiği bilgilerde de gözlemlenmektedir.

Buna göre Vânî, eserin giriş kısmında "seçilmiş kitap ve değerli eserlerden nakiller yaparak" bu eseri yazdığını belirtirken eserinin bu şekilde daha güçlü bir telif olduğunu belirtmek istiyordu. Çünkü Beyzâvî gibi hem yaşadığı dönem hem de aldığı eğitim ve sahip olduğu birikim açısından İslâmî ilimler geleneğinin pek çok yönüne işaret eden bir âlime[79] bir âyetle dahi olsa hâşiye yazması kendisinin ilmî olarak yetkinliğinin bir delili olacaktı. Bununla birlikte Vânî, istifade ettiği eserin adını belirtme konusunda titiz davranan bir yazardır. Yaptığı her alıntıyı pasajın ya öncesinde ya da sonrasında kitap ismi vererek belirtmiştir.

---

[77] a.g.e.,s. 331
[78] a.g.e., s.335
[79] a.g.e., s.345

İncelemekte olduğumuz eserin büyük bir kısmında kulların fiilleri, hüsün-kubuh ve cebr-kader gibi kelâm konuları ele alınmaktadır. Bununla birlikte metnin Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inde geçen bir cümleyi merkeze alarak başlaması ve eserin sonunda kısa kısa da olsa Şeyhzâde Muhyiddin Kocevî (ö. 950/1543)'ye Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659)'ye ve Sâdî Çelebi (ö. 945/1539)'ye atıflarda bulunulması bu eserin *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri ile ilişkisinin olduğunun göstergesidir. Eserde Fâzıl Şeyhzâde, Fâzıl Şihâb ve Fâzıl Sâdi isimleriyle anılan bu kimseler, *Envârü't-tenzîl*'e hâşiye yazmış kişilerdir.[80]

Osmanlı döneminde Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimli eseri için kaleme alınan hâşiyelerin sayı olarak diğer tefsir hâşiyelerinin önüne geçmesi *Envârü't-tenzîl*'e olan ilginin en önemli göstergesidir. *Envârü't-tenzîl*'in ilim kürsülerinde ders kitabı olarak okutulmaya elverişli görülmesinden dolayı ona olan rağbet, hâşiyelerinin çok olması şeklinde tezahür etmiştir.[81]

Hâşiye kaleme almanın çok çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan biri de müfessirin zikretmediği ancak metnin arka planında var olan sebep ve delilleri zikretmektir. Hâşiye yazarları, müfessirin eksik veya müphem bıraktığını düşündükleri hususları ya kendi görüşleriyle ya da başka eserlerden alıntıladıkları bilgilerle tamamlamaya çalışmışlardır.[82] Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin eserindeki amacı da hâşiye yazarlarının buradaki tavrı ile kısmen örtüşmektedir. Nitekim müellifimiz Beyzâvî'nin mezkur âyetle ilgili tefsirini cebrî eğilime müsaade etmeyecek şekilde Mâtürîdî anlayışa göre yorumlamıştır. Kendi görüşünü desteklemek için de bu konunun otoritesi olan Sadrüşşerîa'nın eserinden yararlanmıştır.

Öte yandan ders esnasında müzakere notlarının kitaplaştırılmasıyla ortaya bir hâşiyenin çıkması gibi durumlar da vardır. Çünkü hâşiyelerin çoğunlukla ders veya öğrenim

---

[80] Bu üç âlimin hâşiyeleri hakkında bilgi için bk. Şükrü Maden, "*Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", s.587
[81] Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", s.584
[82] a.g.e., s.585

maksadıyla sıkça okunan kitaplar üzerine yazıldığı görülür. Bununla beraber bazı hâşiyelerin özel telif gerekçeleri vardır ki bunu müellif eserinin mukaddimesinde belirtir.[83] Vânî'nin eseri de ikinci gruptaki hâşiyelerde olduğu gibi bir kaygı üzerine kaleme alınmıştır. Müellif, mukaddime kısmında Beyzâvî'nin konu olan âyet için yaptığı tefsiri cebrî yoruma göre tevil edenlere karşı yazdığını belirtmektedir.

> Hâşiye türü eserler metinden ziyade şerhteki bazı güç ve kapalı ifadeleri açıklama, tamamlayıcı bilgi verme ve yerine göre eleştirme amacı taşıyan çalışmalardır. Bu tür ilâvelerin daha çok ders kitabı olarak okutulan eserler üzerinde yapıldığına bakarak bunların hoca veya talebelere ait ders notlarının düzenlenmesi sonucunda meydana geldiği söylenebilir.[84]

Tefsir hâşiyelerinde genel olarak mushafın kendisi metin, tefsir kitabı ise şerh olarak ele alındığı için tefsirler üzerine yazılan eserlerin çoğunlukla "hâşiye" diye isimlendirildiği görülür. Bu konuda tefsir ilmi, diğer İslâmî ilimlerden farklılık arz etmektedir.[85]

Envârü't-tenzîl hâşiyelerinin çok çeşitli yazım türleri bulunmaktadır. Bazıları tefsirin genelini kapsamakta iken bazıları tefsirin belli bölümleri üzerine yazılmıştır.[86] Kimisi bir sure ile sınırlı kalmışken kimi de tek bir âyetin tefsiri üzerine kaleme alınmıştır. Osmanlı müelliflerinin *Envârü't-tenzîl*'e olan ilgilerinin bir neticesi olan bu durum aslına bakılırsa bize ilginç bir tablo sunmaktadır. Çünkü *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* ismi bir tarafta

---

[83] Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 174.

[84] Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 420.

[85] Şükrü Maden, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi", s.581

[86] a.g.e., s.587

dört ciltlik bir eserin başlığı olurken diğer tarafta otuz küsür varaklık bir yazma eserin başlığı olabilmektedir.[87]

Tek âyet üzerine yazılan hâşiyelerin sayısı oldukça azdır ve dikkat edildiğinde isimlendirmelerinin genel olarak "tâlika" olarak yapıldığı görülmektedir. Örneğin bu isimlendirmeler "*Risâle tâlik alâ tefsir-i kavlihî teâlâ min…*" veya "*Tâlikât alâ ba'zi'l-âyât mine'l-Kâdî*" şeklinde olmaktadır.[88]

Bu durumda Vânî'nin risâlesinin tek ayet için yazılmış ve *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl* üzerine kaleme alınmış tâlika olma ihtimali vardır. Tek âyeti merkeze aldığı için sair tefsir hâşiyelerinde gözlenen "mushaf tertibine göre yazılma ve konu dağılımlarının Kur'an muhtevasına göre olması" [89] gibi niteliklerin aranmaması makul görülebilir. Bu ihtimali destekleyen unsurlar: risâlede kısa da olsa –*Keşşâf*'tan alıntıyla- gramer açıklamalarına sebeb-i nüzul konularına girilmesi, risâlenin girişinin ve kapanışının Beyzâvî üzerinden yapılması ve eserde *Envârü't-Tenzîl*'in en meşhur üç muhaşşîsine atıf yapılmış (yani onların kaynak edinilmiş) olmasıdır. Nitekim incelediğimiz risâlenin tek âyet üzerine yazılmış hâşiye olabileceği ihtimalinden hareketle bu ve benzer isimlerdeki eserleri kütüphanelerde taradığımızı daha önce belirtmiştik. Bu eserin *Envârü't-tenzîl* haşiyesine yazılmış tâlika olduğunu kesin bir şekilde söyleyebilsekdik dâhi bu, onu bir kelâm eseri olmaktan uzaklaştırmayacaktır. Çünkü içerisinde işlenen meselelerin büyük çoğunluğu kelâmî tartışmalardan oluşmaktadır. Metnimizin *Envârü't-tenzîl* haşiyeleriyle benzerliklerinin olduğunu düşünsek dâhi çalışmanın giriş bölümünde belirttiğimiz üzere bu iddiayı destekleyecek ikinci nüshaya ulaşamadığımız için düşüncemiz sadece bir tahmin düzeyinde kalmaktadır.

---

[87] Örneğin Şeyhzâde Şemsüddin Muhammed b. Mustafa el-Kocevî'nin *Hâşiye ala Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*'i ile Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed Siyalkutî (1067/1656)'nin *Hâşiye ala Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*'i arasındaki fark buna bir örnektir.
[88] Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s.80
[89] Muhammed Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk Tavrı", s.336

İKİNCİ BÖLÜM: RİSÂLENİN TAHLİL, TAHKİK VE TERCÜMESİ

1. RİSÂLENİN TAHLİLİ

Osmanlı döneminde kaleme alınan hâşiye, tâlik ve risâle türündeki eserlerin içeriklerinin büyük oranda alıntılardan oluşması yadırganmaması gereken bir husustur. Elbette eserin genel hacmine oranla alıntı yapılan bölümlerin az olduğu ve baştan sona kurulan olay örgüsüyle müellifine aidiyetini belli eden risâleler de mevcuttur. Bunlar diğerlerine oranla daha orijinal olarak gördüğümüz ve yeni bir şey söylediğini düşündüğümüz eserlerdir. Ancak yine de bu dönem metinlerinin içerik olarak uzun alıntılardan oluşması dönemin karakteristik özelliği olarak görülmüştür.

Klasik metinler içerisinde bir meseleyi ilk kez ele alan, yeni bir şey söyleyen ve orijinal olarak nitelendirdiğimiz eserlere günümüz çalışmalarında daha büyük bir rağbet vardır. Bu tip metinlerin alıntılardan oluşan eserlerden daha kıymetli görülmesinde günümüz düşünce yapısının etken olduğu söylenebilir. Oysa Osmanlı dönemi müellifleri bunun tam tersi bir düşünceye sahip olabilirler. Yani o dönemdeki bir müellif için eserinin önemli kitaplardan yapılan alıntılardan oluşması övünülecek bir husus olabilir. Başvurulan kitaplar ne kadar seçilmiş, zor, kıymetli ve temel bir eser ise yazılan tâlika, risâle, hâşiye de o ölçüde kıymetini artırmaktadır. Çünkü müellif böyle yaparak *Keşşâf*, *Envâru't-tenzîl*, *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi otorite eserlere hakim olduğunu ve buradaki meseleleri iyi anladığı için eserinde yer verebildiğini göstermiş oluyor. İkincisi eserinin sağlam kaynaklara dayanması onu daha kıymetli hale getiriyor. Üçüncüsü ise bu kitapların müelliflerini bir âyet ya da mesele üzerinden de olsa muhatap almış oluyor.

Nitekim Muhammet Abay, Osmanlı dönemi tefsir hâşiyeleriyle ilgili şu tespitleri yapmaktadır:

> Bazı metinlerin, ilgili olduğu ilim dalında gördüğü itibar ve otorite de onların üzerine hâşiye yazılmasında etkili olmuştur. Nitekim Osmanlı ulemasının Beyzâvî tefsirine bakışı, bazı âlimlerin bu tefsiri ezberlemesi, bu tefsiri okutabilmenin bir ilim göstergesi olarak sayılması, ilgili eserin ne kadar muteber olduğunu; anlaşılmasının tefsir ilmi açısından gerekli görüldüğünü

göstermektedir. [...] Bir de bazı hâşiyelerin özel telif gerekçeleri vardır ki bunu müellif eserinin mukaddimesinde zikreder.[1]

İncelediğimiz risâlenin giriş kısmında müellifimiz yukarıda bahsettiğimiz üç tavrın da izlenimini vermektedir. Risâlenin muhatabı dönemin bir grup Eş'arîleridir. Müellif, onların Beyzâvî'nin bir âyet hakkındaki tefsirini yanlış anladıklarını düşünmektedir. Bu anlamda diğer bir muhatap ise Beyzâvî olmaktadır. Çünkü müellif, meseleyi hikâyeleştirerek adeta Beyzâvî'yi kendine muhatap kılmaktadır. *Envâru't-tenzîl*'den gerekli kısımları alıntı yaptıktan sonra Beyzâvî'nin "Kim bana yeterli bir cevap verecek?" dediğini ve bu vakte kadar âlimlerin bundan aciz kaldığını ve kendisinin cevap verdiğini söyler. Beyzâvî'nin kastının ne olduğunu açıklamayı görev edindiğini ve bunu da dönemin gözde eserlerine müracaat ederek yapacağını belirtir. Burada müellifimizin oldukça iddialı bir tavra sahip olduğu görülmektedir.

Elimizdeki eser döneminin karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Yani *Tavzîh*, *Telvîh* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı kitaplardan yaptığı alıntıların çokluğuyla dikkat çekmektedir. Bununla birlikte yazar, söyleyecek sözü olan kimsedir.[2] İncelediğimiz metinde yazarın bir kaygısı vardır. Anlatmak istediği mevzuyu Sadrüşşerîa'nın yahut Seyyid Şerif Cürcânî'nin cümleleriyle açıklıyor olması yine onun irâdesi ve seçiminin bir yansımasıdır. Metni incelerken amacımız müellifin nerede konuştuğunu ve iddiasını ne şekilde savunduğunu tespit etmektir. Burada tutunacağımız iki önemli nokta vardır. Birincisi; müellif, alıntılarını gelişigüzel değil, anlamlı bir olay örgüsü oluşturacak şekilde yapmıştır. İkincisi; müellife ait cümleler iki farklı eserden yapılan alıntıyı birbirine bağlamaktadır.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin risâlesinde iki tip alıntıya rastlamaktayız. Birincisi alıntı yapılan metin verildikten sonra sonuna "bitti *(intehâ)*" yazılan yerler; ikincisi ise "... adlı eserde geçtiği üzere *(kezâ fî...)*" diye belirtilen yerlerdir. Burada "kezâ" ile verilen kısımlarda müellif kimi zaman tasarrufta bulunmuştur. Burada sıfatlar ve zamirleri açıklamış

[1] Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri", s. 174.
[2] a.g.e., s.173.

kimi zaman kelimeleri şerh etmiştir. Ancak "intehâ" ile yapılan iktibaslarda dahli söz konusu değildir.

Tahlili yaparken her şeyden önce metinde yer alan konuları metindeki sıraya göre uyumlu olacak şekilde serimlemek istiyoruz. Buna göre, risâlede hamdele ve salveleden sonra müellifin adı verilir. Eserin Cizreli ve Bitlisli iki Kürt âlimin Beyzâvî'den naklettikleri bir görüşten ötürü yazıldığı belirtilir. Tartışma noktasını "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakları *(hiyra)* yoktur."[3] âyeti oluşturmaktadır. Beyzâvî'ye göre âyetin zahir manası kulların ihtiyarının olmadığını söylemektedir. Çünkü kulun ihtiyarı ya Allah'ın ihtiyarı ile yaratılmıştır ya da varlığı birtakım dâîlere bağımlıdır ki bu dâîlerin oluşunda yine kulun ihtiyarı yoktur.[4]

Müellif, bu görüşleri *Envâru't-tenzîl*'den aynen aktarır. Kuvvetli bir cevap vermek amacıyla seçilmiş kitaplardan nakiller yaptığını ve bunu da Şeyhülislâm Abdullah Efendi'ye armağan ettiğini söyler. Ardından tekrar âyete gelir ve *Keşşâf*'ta geçtiği şekliyle âyetin sebeb-i nüzulünü verir. *Keşşâf*'ta âyetin iniş sebebi başka âyet ile ilişkilendirilmiştir. Her ikisinden yola çıkarak şöyle bir mana verilir: Kasas suresinde geçen bu âyette Allah'ın dilediğini yaratıp seçtiği şey, peygamberlerdir. Kimin peygamber olarak seçileceğini belirlemek Allah'a ait bir husustur. Kendilerine peygamber gönderilen kimselerin yani kulların bu konuda seçim hakları yoktur.[5]

Müellif, âyetin *Keşşâf*'ta geçen tefsirini vererek şunu söylemek istemektedir: Âyeti burada geçtiği gibi anlamak da mümkündür. Eğer böyle yorumlayacaksak o zaman

---

[3] el-Kasas 28/68

[4] *Envârü't-tenzîl*'de geçen bölüm için bk. Nâsıru'd-dîn Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: 1418, c.4, s.183.

[5] *Keşşâf*'ta geçen bölüm için bk. Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvl fî vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, c.4, s.520.

Beyzâvî'nin yaptığı gibi mevzuyu kelâmî bir tartışmaya dönüştürmeye gerek yoktur. Eğer Beyzâvî gibi kelâmî sahaya taşıyacaksak bunun cevabı zaten risâle boyunca verilecektir.

Buraya kadar olan kısmı risâlenin mukaddimesi olarak görebiliriz. Eserde buradan sonra iki yerde daha Beyzâvî'ye atıf yapılır. Birincisi, eserin yazma gayesinin tekrar açıklandığı kısımda, ikincisi de risâlenin sonuç kısmında yer alır. Birinci yerde müellif, bazı fâzıl kimselerin Beyzâvî'yi aslında yanlış anladıklarını bu yüzden bir cebir kokusu yayıldığını ve kendisinin bu yanlış anlaşılmayı düzelttiğini söyler. Fâzıl kimselerden kastedilen, daha önce bahsettiğimiz ve elbette Eş'arî oldukları tahmin edilen iki âlimdir. İkinci yer ise risâlenin sonu olması sebebiyle metinde ulaşılmak istenen mesajın verildiği yerdir. Risâledeki konu örgüsüne uyumlu olarak metni tahlil ettiğimiz için burayı daha sonra işleyeceğiz.

Mukaddime olarak adlandırdığımız bölümden sonra müellif, hüsün-kubuh bahislerinde görmeye aşina olduğumuz şu cümleyi söyler: Varlıkların oluşu –ibadetlerde olduğu gibi- dünyada övgü ve ahirette sevaba mütealliktir. Yine –günahlarda olduğu gibi- dünyada yergi ahirette azaba mütealliktir.[6] Ardından Eş'arîler'e göre kulun bu hususta ihtiyarının olmadığını ve böylece onların kulu mecbur ve zorunlu kıldıklarını söyler.

Müellif, bu cümleyle risâleye asıl girişini yapmaktadır. Çünkü buraya kadar olan kısım bir tefsir risâlesini andırmakta iken buradan itibaren cebir düşüncesinin eleştirildiği kelâm meselelerine giriş yapılacaktır.

Eş'arîler için verilen bu hüküm, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yapılan uzun bir iktibas ile açıklanır. Her ne kadar *Şerhu'l-Mevâkıf* kaynak olarak verilse de bu kısım aslında Fahreddin er-Râzî 'nin *el-Mahsûl* adlı eserinde kulların fiillerinin ihtiyârî olmadığını göstermek için işlediği delilidir.[7] Ayrıca bu delil, Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh* adlı eserinin bir bölümünde hedef aldığı ve bunun üzerine dört mukaddimeyi *(mukaddimât-ı erbaa)* sıraladığı delildir. Bu

---

[6] Yazmada yer alan bu kısım için bk. el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 2^b.
[7] İlgili bölüm için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, Riyad : Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979, c. 1, ss. 124-26.

durum, incelediğimiz risâlenin mukaddimât-ı erbaa literatürüyle olan bağlantısının ilk göstergesidir.

Müellifin Râzî'yi hiç anmadan Eşârîlerin delili olarak tanıtması medresede ulaşabildiği kaynağın *Şerhu'l-Mevâkıf* olması ve meseleyi buradan okumuş olmasıyla açıklanabilir. Aslında benzer tavrı ilk olarak Sadrüşşerîa göstermiştir. "Sadrüşşerîa, bu konuyla ilgili görüşlerin sahibi olmak üzere atıflarını devamlı olarak "el-Eş'arî"ye yapmakta, bu da Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi kastettiği intibaını uyandırmakta ise de, kastının muahhar Eş'arîler ve bilhassa Fahreddin er-Râzî olduğu görülmektedir."[8]

Râzî'nin bu delili ihtiyârî fiillerin olmadığını göstermeyi amaç edindiğinden Allah'ın fiillerini konu dışında tutmak için meseleyi kabîhin failinin terke güç yetirip yetirememesi ile başlatır.[9] Çünkü kabihin faili olmak Allah için söz konusu olamayacağı için konu direkt kulların fiillerine taşınır. Ancak *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta[10] ve dolayısıyla Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin metninde "kabîhin faili" ifadesi yerine "kulun terke güç yetirememesi cebirdir"[11] ifadesi kullanılır. Burada terk-i fiilin de fiil olduğu göz önünde bulundurulduğunda[12] metin bu haliyle de anlamlı hale gelmektedir. Delilde ortaya konulan akıl yürütme şu şekildedir: Kişi, terke ya muktedirdir ya da değildir. Değilse bu, cebirdir ve ulaşılan birinci sonuçtur. Eğer terke güç yetirebiliyorsa burada bu seçeneği tercih ettirici bir sebebe dayanarak mı yapmıştır yoksa böyle bir müreccih olmadan mı yapmıştır buna bakılır. Eğer tercih ettirici bir sebebe dayanmıyorsa bunun adı tesadüf olur. Fiilin tesadüfî olması ihtiyârî olmadığını gösterir. Bu da ulaşılan ikinci sonuçtur. Eğer terke güç yetiren kişi –ki

---

[8] Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), s. 14
[9] Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, ss. 124-27.
[10] Burada delile *el-Mahsûl*'e gitmeden *Şerhu'l-Mevakıf*'ta olduğu haliyle değineceğiz.
[11] Yazmada ve *Şerhu'l-Mevakıf*'ta yer alan ifade için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. 3, s. 316; el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 2^b.
[12] Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", s. 25.

bunu bir fiil olarak ele alıyoruz- , bu yolu seçmesinde bir müreccihe dayanıyorsa karşımıza yeni bir soru çıkar: Bu müreccih kuldan mı kaynaklanır yoksa kul dışı başka bir etkenden mi? Kuldan olamaz çünkü bu durum bizi teselsüle götürür. Bu, ulaştığımız üçüncü sonuçtur. Eğer kul dışı bir etkenden kaynaklanırsa o zaman müreccih var olduğunda fiilin var olması zorunlu olur. Bu, fiilin ıztırârî olduğunu gösterir ve dördüncü neticemizdir. Eğer müreccih var olduğunda fiilin var olması zorunlu değildir dersek yine başta oluşan durum gibi tesadüfi fiil ortaya çıkar. Bu ise beşinci seçenektir.[13]

Görüldüğü üzere burada zikredilen önermelerden ortaya çıkan şey, kulların fillerinde hiçbir şekilde muhtâr olmadıkları sonucudur. Müellifimiz "Eş'ariyye mezhebine göre kul fiillerinde mecbur ve muztardır *(zorunlu)*" şeklindeki hükmüne dayanak olarak bu delili sunmuştur. O, fiillerin yaratılması meselesinin ancak hüsün ve kubuh konusu açıklandıktan sonra anlaşılabileceğini düşünmektedir. Bu yüzden ilk olarak Sadrüşşerîa'nın hüsün ve kubuh için yaptığı tanımları verir.[14] Buna göre Eş'arîlerin kulların fiilleri hakkında böyle düşünmesinin sebebi, onların hüsün-kubuh anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Hüsün ve kubhun "bir şeyin dünyada övgüye ve âhirette sevaba yahut dünyada yerilmeye ve âhirette ikâba taalluk etmesi" şeklindeki tanımından ötürü mezhepler arasında fiillerin yaratılması konusunda fikir ayrılıkları olmuştur. Başka bir deyişle dünyada övgüyü ahirette sevabı gerektiren şey hasen; dünyada yergiyi ahirette cezayı gerektiren şey ise kabihtir.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî, hüsün ve kubuh meselesini ilerleyen kısımlarda daha geniş ele alacağı için burada kısaca değinmiştir. Hüsün ve kubhun, fiillerin yaratılması ile olan ilişkisi orada daha iyi anlaşılacaktır.

Vânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Tavzîh*'ten dayanaklar getirerek Eş'arîler'in fiiller hakkındaki görüşlerine dâir bir altyapı oluşturduktan sonra cebir ve kaderin ne olduğunu açıklar. Müellifimiz, cebir için kulun fiilinin Allah'a nispet edilmesi; kader için de fiilin *(el-*

[13] Bu delilin detaylı bir şekilde incelendiği çalışmalar için bk. Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*; Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", ss. 1-44.
[14] Tavzîhteki bölüm için bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 374-75.

fiil) kula nispet edilmesi şeklinde tanım yapar. O, ihtiyârî fiiller hakkında o vakte kadar söylenmiş görüşleri bu iki başlık altında sunar. Buna göre cebir başlığı altında bulunan mezhepler Cehm b. Safvân (ö. 128/ 745-46)'ın mezhebi olan Cebriyye ile cebr-i mütevassıt olan Eş'arîlerdir. Kader başlığı altında ise dört adet mezhep sayılır. Birincisi Mutezile, ikincisi İsferâyinî ile Hanefîler, üçüncüsü İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî ile filozoflar, dördüncüsü de Kâdî Bâkıllânî'dir.

Burada Hanefîler'in İsferâyînî ile beraber zikredilmesi önemli bir noktadır. Osmanlı döneminde yazılmış kaza ve kader risâlelerine baktığımızda genel olarak müelliflerin risâlelerin baş kısmında mezhepler hakkında bu tip bir ön bilgi verdiklerini görüyoruz.[15] Hatta bu tasnife dayalı husûsî bir risâle dahi yazılmıştır. İsmi "Yedi Mezhepler Risâlesi" olan bu eserde kulların fiilleri hakkında serdedilmiş yedi ana görüşün olması konu edilir.[16]

Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin bir kısmını *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan aktararak verdiği bu tasnifte altı mezhebin sayılmasının sebebi İsferâyînî ile Mâtürîdîlerin tek başlıkta verilmesidir. Nitekim bu rakam örneğin yine bir Osmanlı âlimi olan Kütahyalı Âsım Efendi'de sekize çıkmaktadır. Çünkü Âsım Efendi, Cüveynî ile filozofların aynı fikirde olmalarının bir yanılgı olduğunu söyler.[17] Diğer taraftan İsferâyînî ile Mâtürîdîler'in de farklı farklı görüşte oldukları hususuna özellikle dikkat çeker. Çünkü ona göre İsferâyînî'nin görüşünün Mâtürîdîler'e yakın olduğunu gösteren bir karîne yoktur.[18] Bu duruma bir Eş'arî âlim olan Hâlid-i Bağdâdî de karşı çıkmıştır. Ona göre İsferâyinî, her ne kadar el-Eş'arî'den

[15] Örneğin bkz. Muhammed Gümülcinevî, "el-Meslekü's-Sedâd fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-İbâd", s. 967; Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, "Risâletü'l-ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî", s. 978; Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi -Tercüme ve Tahlil", s. 253.
[16] Sıddık Kokmaz, "İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi, -Kulların Fiileri ve Yedi Mezhep Risâlesi Örneği-", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 2016, s. 15-38.
[17] Kütahyalı Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", s. 1003-32
[18] Kütahyalı Âsım Efendi, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", s. 1017.

farklı bir yol benimsemiş olsa da, irâdenin yaratılmışlığı konusunda çizgisi net olduğu için Mâtürîdîlerden farklıdır.[19] Bu durumda Vânî'nin onlardan farklı bir tercihte bulunduğunu görüyoruz.

Risâlede İsferâyînî ile Hanefîler'in görüşü şöyle verilir: Eğer fiiller, iki kudretin ve tek eser üstünde etkili olan iki müessirin toplamıyla meydana geliyorsa bu durumda kulun kudreti müessirin bir cüz'ü olur.[20] Vânî'ye göre bu bakış açısı aynı zamanda Razî'nin deliline –bize göre delilde yer alan dördüncü seçeneğe- cevaptır. Çünkü fiilde kulun ihtiyarının da tesiri vardır. Fiil, hem kulun ihtiyarı hem de Allah'ın yaratmasının birleşimi ile meydana gelmektedir. Dolayısıyla kulun ihtiyarı fiili ortaya çıkaran müessirin bir cüz'ü olmaktadır. Müellifimiz iki kudretin tek bir eser üstünde etkili olmasını muhakkiklerin görüşü olarak verir. Bununla beraber kulun kudretinin tek başına etkin olmadığına, Allah'ın kudretince kuşatıldığına özellikle dikkat çeker.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî, Eş'arîler'in buna mukabil olan görüşünü *Şerhu'l-Mevâkıf'*ın ifadeleriyle açıklar. Onlara göre kulların ihtiyârî fiilleri yalnızca Allah'ın kudretiyle meydana gelir ve kulların fiilde tesiri bulunmaz. Allah kulda bir ihtiyar ve kudret yaratır. Bu ikisi Allah'ın âdetini icrâ ettirmesi dolayısıyla mukarin olurlar ve böylece kulun fiili meydana gelir *(îcâd)*. Fiilin vücuda gelmesinde kulun mahal olmak dışında bir tesiri yoktur.[21]

Vânî'nin risâlesinin en önemli konularından biri halk ve kesb ayrımıdır. O, *Tavzîh* ve *Şerhu'l-Akaid*'ten getirdiği açıklamalarla konunun üzerinde özellikle durur. *Tavzîh*'te dördüncü mukaddimenin sonunda yer alan bu kısım; fiillerin varlığa gelişinde halk

---

[19] Mevlâna Hâlid-i Bağdâdî, "Risâletü'l-ikdi'l-cevherî fi'l-fark beyne kesbeyi'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî", s. 990.
[20] Bk. el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 4^b.
[21] Bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. 3, s. 316; el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 2^b.

bakımından Allah'ın, kesb bakımından ise kulun etkin olduğunu; bununla birlikte hüsün ve kubhun halkta değil kesbte söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.[22]

Sadrüşşerîa halk ile kesbi birbiriyle kıyaslayarak yaratmanın yanında kulun kesbine varlık alanı açmaktadır. Bir anlamda kıyas yoluyla her ikisini tanımlamış olmaktadır. Bunu, "halk bu iken kesb onun gibi değildir" şeklindeki değillemelerle yapar.[23] Buna göre kuldan ortaya çıkan ve fiilin varlığını zorunlu kılmayan şey, kesbtir. "İnsana ait her fiil halk ve kesbin beraberliği ile meydana gelir. Şu kadar var ki yaratmada Hâlık'ın tek başınalığı câiz iken kesbde kâsibin tek başınalığı câiz değildir. Kesb kudretin taalluk ettiği şeyin *(makdûr)* varlığını zorunlu kılmaz, yalnızca fâilin o makdûr ile vasıflanmasını zorunlu kılar." [24]

Sadrüşşerîa'nın yaptığı bu ayrımda kesbin, fiilin varlığını zorunlu kılmıyor olması, risâlede daha önce işlenen ve Mâtürîdîler'e ait olarak verilen "kulun ihtiyarının müessirin cüz'ü olması" düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Belki de Sadrüşşerîa'nın Razî'nin delilinde en fazla odaklandığı nokta, delilde dördüncü netice olarak verdiğimiz yerdir. Hatırlanacağı üzere bu kısımda: Fiil tercih ettirici bir sebebe dayanıyorsa ve şâyet bu müreccih kul dışı bir etkenden kaynaklanıyorsa müreccihin varlığı fiilin varlığını zorunlu kılar, denilmişti. Böylece kul fiilinde muztar olmaktadır. Sadrüşşerîa'nın probleme getirdiği çözüm, bu müreccihin hem kulun ihtiyarı hem de Allah'ın halkından meydana geldiğini söylemesi ile olmuştur. Ayrıca "Onun sisteminde kesbin, eserini zorunlu kılmaması, tahakkukunu sağlayan irâde ve kudret sıfatlarının yaratılmasına muhtaçlığıdır. Bu sıfatların varlığının

---

[22] Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 19
[23] Tavzîh'te yer alan kısım için bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s. 403.
[24] Cüneyd Âsım Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 40

Allah tarafından halk ile zorunlu bir şekilde yaratılması ise kesbin etkisinin halk ile aynı olamayacağına mesnet görülür".[25]

Vânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ten aktararak verdiği halk-kesb ayrımında ise konunun özeti güzel bir şekilde sunulmuştur. Buna göre kulun kudretini ve irâdesini fiile sarf etmesi kesbtir. Allah'ın o şeyin hemen akabinde fiili yaratması ise halktır. Fiil; îcad yönünden Allah'ın, kesb yönünden ise kulun makdûrudur. Kesb, bir âlet ile, halk ise âletsiz gerçekleşir. Kesb, kudret mahallinde geçekleşirken halk kudret mahallinde değildir. Kesb, kâdiri tek olduğunda meydana gelemezken halk tek bir kâdir ile meydana gelir.[26]

Eş'arîler'e göre hadis kudret yani kulun kudreti fiilde müessir değildir. Çünkü bu durum iki zıttın bir araya gelmesi *(ictimâ-i zıddeyn)* problemini barındırmaktadır. Allah bir şey irâde ettiğinde kul, bunun tam tersini irâde edebilir. Her ikisinin irâdesi –zıt olmalarından ötürü- aynı anda meydana gelemeyeceği için yahut her ikisinin aynı anda ademi tasavvur edilemeyeceği için kulun kudretine tesir isnat etmek batıl bir görüştür. Bu durumda kula ait olan kudret, müessir değildir ancak onunla kesb bağıyla bağlıdır. Bununla birlikte Eş'arîler -belli şartlar altında- bir makdûrun iki kadirin etkisiyle meydana gelmesini caiz gördükleri için Cebriyye'den ayrılırlar.[27] Nitekim Vânî'nin daha önce yaptığı tasnifte Eş'arîleri mütevassıt cebrîler olarak adlandırması onları Cebriyye'ye yakın ama farklı olarak görmesini destekler niteliktedir. Öyleyse Mâtürîdîlik yanlısı olarak kaleme alınan irâde-i cüz'iyye risâlelerindeki "Eş'arîler için onlar mütevassıt görünümünde olsalar da cebr-i mahz ile aynı konumdadırlar" iddiası bu risâlede yer almamaktadır.[28]

---

[25] Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, s.102
[26] Bk. el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 6ª.
[27] a.yer.
[28] Bu iddianın bulunduğu risâleler için bk. Murat Karacan, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî'nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi -Tercüme ve Tahlil", s. 261; Muhammed Gümülcinevî, "el-Meslekü's-Sedâd fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye ve Ef'âli'l-İbâd", s. 967.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî, Hanefî ve Mâtürîdî âlimlerin Cebriyye ve Kaderiyye'nin ortasını bularak doğru görüşün sahibi olduklarını sık sık vurgular. Hanefîler "kulun fiilinde müessir olan şey, Allah'ın halkı ve kulun ihtiyarının toplamıdır" şeklindeki düşüncelerinden ötürü cebir ve kaderden uzak olmuşlardır.[29] Vânî, Hanefîlerin bu iddialarını temellendirmek için iki delil getirdiklerini söyler. Bu iki delilden birincisi ise dört vecihten oluşmaktadır. Metne baktığımızda sunulan delillerin tamamının *Telvîh*'ten nakledildiğini görürüz. *Telvîh*'te düz metin olarak yer alan bu ifadelerin numaralandırılması ve delil olarak arz edilmesi müellifimizin tasarrufudur.

Hanefîlerin ihtiyârî fiiller hakkındaki görüşlerini temellendirmeyi amaçlayan bu delillerin birincisinde yer alan dört vechin ilk üçü ihtiyârî fiillerin ıztırârî fiillerden farklı bir husûsiyete sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. Dördüncü vecih ise kulun fiilin ortaya çıkışı hususundaki sınırlılıklarından ve onun bu sahnede hakim olduğu alanın oldukça az olduğu gösterilmeye çalışılır. Bu anlamda metinde geçmese dahi "ilk üç vecihte muhalif düşünce Cebriyye iken dördüncü vecihte muhalif düşünce Kaderiyyedir" şeklinde bir yorum getirebiliriz.

Mustafa b. Abdullah el-Vânî, Hanefîler'in üç yerde orta yolu seçtiklerini yani tevassut ettiklerini söyler. Birincisi cebr ve kader konusunda, ikincisi hüsün-kubuh konusunda üçüncüsü ise hitâbullah olarak isimlendirilen teklif konusundadır. Bu cümle, müellifimize ait olan en azından atıf yapmadığı az sayıdaki cümlelerden biridir. Belki de risâlenin ana fikridir. Her ne kadar Hanefîler'in cebr-kader ile hüsün-kubuh konularında ortada bulunduklarını daha önce Sadrüşşerîa dile getirmiş olsa da Vânî'nin daha derli toplu vermesi ve konuların odak noktasına bu cümleyi yerleştirmesi onun özgün taraflarındandır.

Vânî'ye göre Hanefîler'in ortada bulunduğu birinci yer Cebriyye ve Kaderiyye arasındadır. Risâlenin başında cebrî ve kaderî düşünceye sahip olan gruplar hakkında bir tasvir yapılmıştı. Metinde "kulun fiilinde meydana gelen şey, kulun ihtiyarı ve Allah'ın halkının toplamıdır" iddiasının bulunduğu her yerde Cebriyye ve Kaderiyye reddedilmiş

[29] Bu cümlenin aslının alındığı yer için bk.Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakaiki't-Tenkîh,* c. 1, s. 399.

oldu. Burada şuna dikkat çekmek istiyoruz: Müellifimiz, ihtiyârî fiiller konusunda *Tavzîh*'in ve Mâtürîdî düşüncenin karşısına her ne kadar *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve Eş'arîler'i almış olsa da onun bu meselede asıl muhalifi fırkalardan ziyade mefhumlardır. Yani "Hanefîler, Cebriyye ve Kaderiyye'nin ortasında yer alır" derken "cebrî ya da kaderî mefhuma sahip olanların ortasında yer alır" denilmek istenmektedir. Ancak hüsün ve kubuh konusunda durum böyle değildir. Orada Hanefîler'in muhalifi direkt olarak Eş'arîler ve Muteziledir. Hüsün-kubuhla doğrudan bağlantılı olan teklif meselesinde de böyledir. Oysa birinci meselede Kaderiyye adı altında Mutezile'nin hedef alındığını düşünsek dahi metnin bu bölümlerinde Mutezile'nin adına rastlamayız. Yani ortada erken dönemde ehl-i hadis tarafından kaleme alınan cebr ve kader risâlelerinde olduğu gibi doğrudan Mutezile'nin hedef alınması gibi bir durum söz konusu değildir. Zaten birinci meselede getirilen delillerin büyük kısmı Sadrüşşerîa'dandır. Onun muhalifi de bilindiği üzere Eş'arîler'in cebri tevehhüm ettiren teorileridir.

Hanefîler'in ortada bulunduğu ikinci mesele olan hüsün-kubuh konusu hem kulların fiilleri hem de teklif meselesiyle doğrudan alakalıdır. Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin metninde hüsün-kubuh konusu tıpkı halk-kesb ayrımı meselesinde olduğu gibi -kısmen- daha uzun işlenen konulardandır. Hüsün-kubuh, Sadrüşşerîa'nın mukaddimât-ı erbaasında konuya giriş yaptığı meseledir. O, dört mukaddimenin öncesinde ve sonrasında konuyu derinlemesine ele alır. Çünkü bilmektedir ki Râzî, sunduğu deliliyle fiillerin ıztırarî olduğunu ispatlamaya çalışırken aslında fiillerin hüsün ve kubuhla nitelenemeyeceğini göstermeye çalışmaktadır.

> Râzî delillendirmesinde ilk olarak fiilin işlenmemesinin mümkün olup olmadığına bakar. Bu durumda fiil, ya işlememeye imkân bulunmayan zorunlu bir fiildir ya da işlememeye imkân bulunan bir fiildir. Eğer ıztırarî olduğu kabul edilecek olursa, ıztırârî fiil hüsün veya kubuhla nitelenemeyeceği için hüsün ve kubhun aklî olduğu düşüncesi geçersiz olur.[30]

Risâlede hüsün-kubuh konusunda yapılan açıklamalar, sadece *Tavzîh* ve *Telvîh*'ten yapılan iktibaslardan oluşmaktadır. Metinde yer alan ifadelere göre Hanefîler, "fiiller,

[30] Şule Güldü, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, s.53

zatlarında bulunan bir sıfattan ötürü hasen ve kabih olurlar ve bu akıl vasıtasıyla bilinebilir" şeklindeki düşüncelerinde Mutezile ile ortaktırlar. Bununla beraber iki noktada onlardan ayrılırlar. Birincisi Mutezile'ye göre aklın hüsün-kubuh konusunda hem Allah hem de kullar için hüküm sahibi olmasıdır. İkincisi ise aklın tevlîd yoluyla hüsün-kubhu bilmeyi gerektirmesidir. Oysa Hanefîler'e göre hüsün ve kubhun belirlenmesinde hüküm sahibi olan Allah'tır. Bu madde aynı zamanda onların Eş'arîlerle ortak düşüncesidir. İkinci meselede ise Hanefîler tevlîdi değil de Allah'ın âdet olarak yaratmasını kabul ettikleri için Mutezile'den ayrılırlar. Hanefîler'in Eş'arîlerle olan farkına gelirsek: Eşa'rîler'e göre hüsün-kubuh, sadece peygamber ve kitabı geldikten sonra bilinebilir iken Hanefîler'e göre Allah'ın yarattığı zorunlu bilgi sayesinde hüsün ve kubuh akılla bilinebilir.[31]

Kişinin hüsün ve kubhu ancak şeriat vasıtasıyla bilmesi mükellef olmasının da bu şarta bağlanmasını gerektirmektedir. Burada mükellef olmak ile kastedilen şey, nazar vasıtasıyla marifetullaha ulaşmaktır. Mustafa b. Abdullah el-Vânî, mezheplerin teklif hususundaki görüşlerini anlatmak için dağ başında yaşayan ve kendisine peygamber daveti ulaşmamış olan kimsenin örneğini verir. Eş'arîler'e göre böyle bir kimse akıl-bâliğ olduktan sonra vefat ederse, marifetullah ve amellerin terki konusunda mazurdur. Mutezile'ye göre – imana sahip olmadıkları için- mazur değildirler. Hanefîler'e gelince onlar kişinin ölmeden önce bu bilgiyi idrak edebilecek zamanı olup olmadığına bakarlar. Müellifimiz, burada kişinin düşünme süresinin ne kadar olduğu hususunda -Hanefîler arasındaki- tartışmaya kısaca değinir. Abdülaziz el-Buharî (ö. 730/1330)'nin *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* adlı eseriyle Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in *Mir'âtü'l-usûl* adlı eserlerine atıfta bulunur. Ona göre doğru olan görüş, bu konuda herhangi bir müddet belirlememektir. Çünkü birinin üç yılda idrak edeceği bir bilgiye başkası beş yılda ulaşabilir.[32]

---

[31] Bk. el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 10[b].
[32] el- Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 12[a].

Vânî risâlenin sonunda konuyu tekrardan Beyzâvî'nin tefsir ettiği mezkûr âyete getirir. Ancak bunun öncesinde açıkladığı dâîler bahsi onun nasıl bir neticeye varacağı hakkında bize ipucu sunmaktadır. Dâî, başka bir ifadeyle ed-dâiye; insanı irâde ve fiile yönlendiren sâik, güdü, âmil vb. mânâlara gelmektedir.[33]

Müellifimiz, dâîyi bir maslahata yönelik olarak kişinin kalbinde oluşan belirgin bir yönelim olarak tanımlamaktadır. Diğer açıdan; amaç, talep yahut (usûlcülere göre) illet-i tâmme şeklindeki manalara geldiğini de belirtir.[34] Risâlenin önceki bölümlerinde *Telvîh*'ten iktibas edilen bir paragrafta dâî, tercih ve irâde ile eş anlamda verilmişti.[35] Hem Hanefîler hem de Eş'arîler'e göre kulun fiilinin var olması sırasında dâînin var veya yok olması aynıdır. Yani kul fiilini bazen dâî ile bazen de dâî olmadan gerçekleştirir. Ancak Mutezile için durum farklıdır. Onlara göre kulun kudreti, müreccih ile yani dâî ile ilişkili olmadığı sürece fiile tesir edemez. Müellifimizin dâiîler konusunu ön plana çıkararak Hanefîler ile Eş'arîlerin bu konuda ortak fikirde olduğunu açıklaması önemlidir. Çünkü Mutezile dâîler konusundaki düşünceleri sebebiyle fiillerin yaratılışında zorunluluğu *(icâbı)* kabul etmekle itham ediliyor gibi gözükmektedir. "Kulun fiillerinde tam anlamıyla hür olduğunu savunmakla tanınan Mutezile, insanların, "müreccih" veya "çağrıştırıcı-çağrışım" diye isimlendirebileceğimiz sebebe *(ed-dâiye)* muhtaç olduklarını kabul etmektedir. Mu'tezile'ye göre, insan kendi fiillerinin ve irâdesinin mûcidi/yaratıcısı olsa bile, fiilleri, irâdesine, irâdesi de "ed-dâiye"ye tâbîdir."[36] Buradan hareketle Mutezilenin dâîyi kişiyi racih olana yönlendiren bir sebep olarak görmesi irâde ile dâî arasında zorunluluk ilişkisi bulunduğu izlenimi oluşturmaktadır.

---

[33] Bk. Abdullah Namlı, "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'i İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2020), s. 160.
[34] Bk. el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 12^b.
[35] Bk. el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 9^b.
[36] Abdullah Namlı, "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'i İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", s. 160

Mutezilenin dâîye yüklediği anlam itibariyle dâî-irâde-fiil arasında birbirini domino taşı etkisi oluştuğu için Sadrüşşerîa yırtıcı hayvandan kaçan kişi örneğini verir.[37] Bu delile göre yırtıcı hayvandan kaçan bir kimsenin, karşısına çıkan iki eşit yoldan birini seçmesi ya da mercuhu seçmesi mümkündür. Anladığımız kadarıyla Sadrüşşerîa bu örnek ile müreccih sebep anlamına gelen dâînin kişide caydırıcı bir etkisinin olmadığını göstermek istemektedir. Çünkü dâî sebebiyle o şey râcih konumuna gelmektedir.[38] Oysa bu örnek üzerinden tercihu'l-mütesaviyeynin veya tercîhu'l-mercuhun olağan bir şey olduğu anlatılmaya çalışılır.[39] Özgür irâde denilen şeyin gerçek irâde olabilmesi için bu iki durumdan birinin gerçekleşmiş olması gerekir. İradeyi tercihe zorlayan bir rüchaniyetin olmaması gerekir. Sadece bu durumda irâde illetsizdir diyebiliriz. İradenin ardında onu güdüleyen bir illet olamamalıdır.

Risâlede verilenlerden yola çıkarak Eş'arîler ve Hanefîler için dâînin irâde öncesinde kulda oluşan ancak fiilin var olmasında vurucu etkiye sahip olmayan bir nevî meyl, şevk, arzu cinsinden bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Beyzâvî'nin konu olan âyet için yaptığı tefsirde dâî kavramını zikretmiş olması, müellifin dâîler hakkında yaptığı açıklamalarla ilişkilendirilebilir. Kasas suresinde yer alan "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakları *(hîyra)* yoktur."[40] âyeti için Beyzâvî'nin yorumu şu şekildeydi: "Âyetin zahir manası kulların ihtiyarının olmadığını

---

[37] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s.395
[38] Yırtıcı hayvandan kaçan kişi örneğiyle dâîler bahsinin ilişkilendirilmesi özellikle bizim metnimizde yapılmaktadır.
[39] Bununla birlikte Sadrüşşerîa, "tercih bilâ müreccih"i batıl görmektedir. Çünkü o, "tercih bila müreccih"i "mevcûd bilâ mûcid" olarak açıklar ve bu da fail olmadan fiilin meydana gelmesi muhaldir, demektir. Bk. Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c. 1, s.381
[40] el-Kasas 28/68

söylemektedir. Çünkü kulun ihtiyarı ya Allah'ın ihtiyarı ile yaratılmıştır ya da varlığı birtakım dâîlere bağımlıdır ki bu dâîlerin oluşunda yine kulun ihtiyarı yoktur."[41]

Mustafa b. Abdullah el-Vânî, -*Şerhu'l-Mevâkıf*'tan alıntıyla- Eş'arîler'e göre teklif, b'iset, te'dîb ve davetin kulların ihtiyârî fiilleri için birer dâî olabileceğini belirtir.[42]

Metnimizde dâînin ne olduğu açıklanırken birden fazla kaynaktan beslenildiği için bir kavram kargaşası olduğu düşünülebilir. Eğer dâîyi –müellifimizin belirttiği gibi- iç dünyamızda oluşan bir yönelim, arzu, fiili yapmaya karşı itici kuvvet olarak alacaksak bu durumda hem Hanefî, hem Eş'arîler'e göre dâî kişide bazen olan bazen olmayan, fiilin ortaya çıkmasında karar kılıcı tesiri bulunmayan bir şey olacaktır. Bu tavırla Mutezile'nin dâîyi irâdenin (ve irâde dolayısıyla da fiilin) ortaya çıkması için tercih ettirici sebep olarak görmesine karşı çıkmış olurlar.

Beyzâvî'nin âyet hakkındaki tefsiri de dâînin bu anlamına yönelik olsa gerektir. Beyzâvî, ihtiyârî fiilin ortaya çıkmasında kişide bir çağrışım oluşturan tercih ettirici sebebin de Allah tarafından kulda var edildiğini söyleyerek dâî-irâde-fiil arasındaki zorunluluk ilişkisini yıkmış olmaktadır. Müellifimiz ise dâînin "varlığıyla yokluğu arasında kritik bir fark olmayan" şeklindeki anlamını ön plana çıkararak Eş'arîlerle Mâtürîdîler'in aynı görüşte birleştiklerini söylemek ister.

Risâlenin sonunda Beyzâvî'nin muhaşşîleri olan Şehâbeddin el-Hafâcî ile Sâdî Çelebi'den aktarılan pasaja göre Beyzâvî'nin bu tefsiri cebrî manada yorumlanmamalıdır.[43] Müellifimiz ayrıca Beyzâvî'nin Yunus Suresi 44 ve 74. âyetleri ile İbrahim Suresi 22. Âyetindeki tefsirinden yola çıkarak onun birçok yerde Cebrî görüşe karşı çıktığını ve kesbi

---

[41] Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl esrârü't-tevîl,* c.4, s.183.
[42] el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 13ª.
[43] el-Vânî, *(İsimsiz) Risâle*, vr. 14ª.

ispat ettiğini belirtmektedir.[44] Konuyu böyle bir yorumla kapatan müellifin, son cümlesi, onun Eş'arîlik hakkındaki tavrını net bir şekilde bize söylemektedir. Buna göre "Eş'arîler ve Hanefîlerden hangisi yoluyla doğruya erersen onu al, bunlar dışındakiler yoldan sapmışlardır"[45] diyerek Eş'arîler'e karşı ılımlı bir tavır içerisinde olduğunu gösterir.

Sonuç olarak Mustafa b. Abdullah el-Vânî, Beyzâvî'nin mezkûr âyetle ilgili tefsirini cebrî eğilime müsaade etmeyecek şekilde Mâtürîdî anlayışa göre yorumlamıştır. Kendi görüşünü desteklemek için de halk-u ef'âli'-ibâd konusunda otorite olan Sadrüşşerîa'nın eserinden yararlanmıştır. Hüsün-kubuh, fiillerin yaratılması, cebr-kader ve teklif konusu merkeze alınarak Mâtürîdîler'in ve Eş'arîlerin görüşleri tartışılmıştır.

2. TAHKİKTE KULLANILAN YÖNTEM

Yazma eserin tahkikinde İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu'na sadık kalmaya çalıştık.[46]

Risâlede yer alan atıf ve iktibasların matbu eserlerdeki yerlerini elimizden geldiğince tespit etmeye çalıştık. Bulamadığımız pasajları dipnotta belirttik. Aynen alıntının yapıldığı yerleri çift parantez "« »" veya küçük puntoda yazarak gösterdik. Ancak alıntılanan metnin değiştirilerek verildiği yerlere sadece dipnotla işaret ettik.

Müellifin âyet olduğuna işaret ettiği sözleri çiçekli parantez içerisinde verdik. Bunların âyet ve sure numaralarını yine metin içerisinde köşeli parantez içerisinde belirttik. Âyet olduğuna işaret edilmeyen ancak bir âyetten iktibas edilmiş sözlerin sure ve âyet numaralarını ise dipnotta gösterdik.

Minhuvvât kayıtlarını dipnotta çift parantez içerisinde "منه" ibaresi yer alacak şekilde verdik.

44 a.yer.
45 a.yer.
46 Bk. Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Klavuzu*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

Harekelendirme konusunda metne tamamen uyum sağlamadığımızı yalnızca gerekli gördüğümüz yerlere hareke bıraktığımızı belirtmeliyiz.

Tahkik edilmiş metnin sonunda ek olarak Arapça kaynakça ekledik.

3. RİSÂLENİN TAHKİKİ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا إله إلا هو إلهًا واحدًا أحدًا صمدًا، وسبحان الذي ما اتخذ صاحبةً ولا ولدًا، العليم الذي أحاط علمُه وأحصى كل شيء عددًا، الخالق الذي خلق لعباده دار السلام فأولئك يدخلون الجنة خالدين فيها أبدًا، هو الله الذي لو كان البحر مدادًا لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد كلماته ولو جئنا بمثله مددًا[١]، البارئ الذي برأ البرايا ويُعطي العطأيا وأحسن إلى عبده مالًا لبدًا، الفاطر الذي فطر السموات والأرض وخلق الإنسان كبدًا، القهار الذي قهّر عدوّه في الحطمة ويعذّبه عذابًا صعدًا، الجبار الذي لو ردّ أحدًا من بابه لم يجد من دونه ملتحدًا، الرازق الذي يرزق من يشاء رزقًا رغدًا، والصلاة والسلام على محمد الذي ما كان أبًا أحدًا[٢]، فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدًا، الرسول الذي قال للمشركين إن أدري أقريب ما توعدون أم يجعل له ربي أمدًا،[٣] وعلى آله الخيرة وأصحابه البررة الذين يبايعونه تحت الشجرة[٤] فأولئك تحروا رشدًا.[٥]

أما بعدُ، فيقول الفقير الحقير مصطفى بن عبد الله الواني: لما رأيت[٦] بعض علماء هذا الزمان ادّعى ادّعاءً كثيرًا، وقال إن العبد مجبور ومضطر فلا اختيار له أصلًا عند أهل السنة والجماعة بدليل قوله تعالى في سورة القصص﴿ وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ﴾الآية، [القصص، ٦٨/٢٨]، ويقول علامة البيضاوي [١/ظ] «وظاهره نفي الاختيار عنهم رأسًا والأمر

---

[١] هذا اقتباس من سورة الكهف [١٠٩/١٨]

[٢] وفي الهامش: أي احدا من الرجال وأما الطاهر والقاسم وابراهيم فلم يبلغوا مبلغ الرجال، «منه».

[٣] هذا اقتباس من سورة الجن [٢٥،٢٧/٧٢]

[٤] هذا اقتباس من سورة الفتح [١٨/٤٨]

[٥] هذا اقتباس من سورة الجن [١٤/٧٢]

[٦] وفي الهامش: وهو من علماء الأكرادية كمفتي الجزري الملّقب بالطويل ومفتي بتليس المسمى بعبد السلام، «منه».

كذلك عند المحققين، فإن اختيار العباد مخلوق باختيار الله تعالى منوط بدواعٍ لا اختيار لهم فيها»،[٧] انتهى.

الظاهر أن ادّعاءه كان امتحانًا للأزكياء وتجربةً للأصفياء وقال أنا أقول هكذا فمن يأتي بالجواب الشافي وبالاطمئنان الكافي إليَّ، فعجز العلماء عن جوابه ولم يقدر أحد منهم إلى الآن في جوابه، فأردت أن أقول في جوابه بعون الله تعالى: هو غرضُه ومراده بقدر الطاقة البشرية إن شاء الله تعالى، وأوردت من كتب منقّحة وزبر معتبرة وأسفار مهذّبة ليكون وسيلةً وهديةً وتحفةً كتحفة الراعي من علك الصنوبر، لمدثّر علوم المتأخرين والقدماء إنما يخشى الله من عباده العلماء،[٨] ومزمّل الجزئيات والكليات والذين أوتي العلم درجات ويكتمل الأوراع والحسنات إن الحسنات يذهبن السيئات،[٩]فكيف يترقّى هذا المنزل والشرف الجاهلون الغافلون، فهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون،[١٠] شمل الورى ألطافه، وعمّم أعطافه، مكارمه لا يحصى ومآثره لا يستقصى، الدرّ والدرّي خافا جوده، فتحصنًا في البحر والأفلاك،[١١] أعني به رئيس العلماء المحققين، وعمدة الفضلاء المدققين، وزبدة الفواضل المتبحرين، خير الأولين ونحرير الآخرين، وأكمل الكاملين، ملجأ الضعفاء، ومأمن الفقراء، وكهف الغرباء، شيخ الإسلام سلّمه السلام في دار الأنام عبد الله أفندي أيّد الله [٢/و] بفضله فيما يحب ويرضاه، وجعل الجنة مثواه، في يوم يقال من طرف الله، هذه جنات عدن فادخلوها خالدين، آمين، إنك مالك يوم الدين.[١٢]

---

[٧] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي، ١٨٣/٤
[٨] هذا اقتباس من سورة الفاطر [٢٨/٣٥]
[٩] هذا اقتباس من سورة هود [١١٤/١١]
[١٠] هذا اقتباس من سورة الزمر [٩/٣٩]
[١١] انظر **شرح المواقف** للجرجاني، ٦/١
[١٢]هذا اقتباس من سورة الفاتحة [٤/١]

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وربّك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾ الآية، [القصص، ٦٨/٢٨]، وقال البيضاوي: «وظاهره نفي الاختيار عنهم رأسًا»[١٣] الخ، أقول وبالله التوفيق:

اعلم أولًا أن سبب نزول هذه الآية أن وليد بن المغيرة أو عروة قال:﴿ لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾ [الزخرف،٣١/٤٣]، فنزلت يعني ليس لأحد من قوم رسله أن يقول: لِمَ لا يفعل الله كذا؟ وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها ولا يبعث الرسل باختيار المرسل إليهم ثم الخيرة والتخيير والاختيار بمعنى واحد كقولهم محمدٌ خيرة الله من خلقه أي: اختيار الله،[١٤] كذا في **الكشاف**.

ثم اعلم أن كون الشيء متعلق المدح عاجلًا والثواب آجلًا كالعبادات وكونه متعلق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا كالمعاصي، فلا اختيار للعبد فيها فصار العبد بفعله مجبورًا ومضطرًا عند الأشعرية.

بيانه: أي: كون العبد مجبورًا ومضطرًا ولا اختيار له أن العبد إن لم يتمكن له من الترك فذاك هو الجبر لأن الفعل واجب والترك ممتنع وإن تمكن من الترك ولم يتوقّف وجود الفعل منه على مرجّح بل صدر عنه تارةً ولم يصدر عنه تارةً أخرى من غير سبب يرجّح وجوده على عدمه كان الفعل اتفاقيًا صادرًا بلا سبب يقتضيه، فلا يكون اختياريًا [٢/ظ] لأن الفعل الاختياري لا بدّ له من إرادة جازمة ترجّحه، وإن توقّف وجود الفعل منه على مرجّح لم يكن ذلك المرجّح من العبد، وإن نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجّح يلزم التسلسل وهو محال، ووجب الفعل عنده أي: عند المرجّح

[١٣] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي، ١٨٣/٤
[١٤] **الكشاف**، للزمخشري، ٥٢٠/٤

الذي يتوقّف عليه وإلا جاز معه الفعل والترك، فاحتاج إلى مرجّح آخر إذ لو لم يحتجّ إليه وصدر عنه أخرى كان ذلك الفعل اتفاقيًّا كما مرّ، فإذا احتاج إلى مرجّح آخر نقلنا الكلام إليه ويلزم التسلسل، فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجّح اضطراريًّا وعلى التقادير أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيًّا واضطراريًّا فلا اختيار للعبد في أفعاله فيكون مجبورًا فيها،[١٥] كذا في **شرح المواقف**.

هذا هو الدليل المشهور والمتعارف عند الأشعرية ومذكور[١٦] في مباحث أفعال العباد ردًّا على المعتزلة أن العبد ليس مستقلًّا باختياره ومذكور أيضًا في مباحث الحسن والقبح، وهذا الدليل أيضًا هو الدليل الذي ردّ صاحب **التوضيح** بأربعة مقدمة.

وقال في **شرح الطوالع**: «وقد ظهر في مسألة خلق الأعمال أن العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل ذلك بل ما يصدر عنه إنما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلًا»،[١٧] انتهى.

وحاصل الكلام ومحصّل المرام أن المقام لا يوضح إلا أن يبيّن مقدارًا من الحسن والقبح،

اعلم أن العلماء قد ذكروا [٣/و] أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان،

الأول: كون الشيء ملائمًا للطبع كالفرح ومنافرًا له كالغم،

والثاني: كونه صفة كمال كالعلم وكونه صفة نقصان كالجهل،

---

[١٥] **شرح المواقف**، للجرجاني، ١٨٦/٨

[١٦] وفي الهامش: لأن الأشاعرة قالوا: ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا في صفته بدليل المذكور، فردّ صاحب التوضيح بأربعة مقدمات. «منه».

[١٧] **مطالع الأنظار**، للاصفهاني، ٤٠٢

والثالث: كون الشيء متعلقا بالمدح عاجلًا والثواب آجلًا كالعبادات وكونه متعلق الذم عاجلًا والعقاب آجلًا كالمعاصي فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقًا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط، فهذا بناء على أمرين:

أحدهما: أنهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري.[١٨]

«وثانيهما: أن فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه، والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه»،[١٩] «فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلقًا للثواب والعقاب بالشرع بناءً على أن عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله تعالى عنده، فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأمورًا به ومنهيًّا عنه فلهذا الحسن عند الأشعري ما أمر به سواء كان الأمر للإيجاب أو للإباحة أو للندب والقبيح ما نُهي عنه سواء كان النهي للتحريم أو الكراهة»،[٢٠] كذا في **التوضيح والتلويح**، فعلى هذا أي: ما مرّ في الدليل و**شرح الطوالع** و**التوضيح** أن العبد مجبور ومضطر فلا اختيار له [٣/ظ] عند الأشعرية.

مراد بعض الأفاضل وغرضه فصرف ظاهر الآية وظاهر قول البيضاوي على ظاهر المذكور، فنشئت رائحة الجبر والموافقة بالجبرية، فتحيّرت العقول والأذهان في جوابه، فلم يهتدوا إليه سبيلًا فتخبطوا خبط العشواء،[٢١]

---

[١٨] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٣٧٥/١

[١٩] **التلويح**، للتفتزاني، ٣٧٥/١

[٢٠] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٣٧٥/١

[٢١] وفي الهامش: و هو الناقة التي لا تبصر قدامها فهو تخبط بيديها كل شيء أو يقال فلان ركب العشواء أي إذا خبط أمره على غير بصيرة، «منه».

ثم أقول وبالله التوفيق: اعلم أن معنى الجبر هو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى وهو أي: إسناد فعل العبد إلى الله تعالى قسمان:

الأول: الجبر الخالص أي: الجبر المحض وهو مذهب الجبرية كالجهمية وهو أصحاب جهم بن صفوان الترمذي، قالوا: لا قدرة للعبد أصلًا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها.

والثاني: الجبر المتوسّط أي: غير خالصة بالجبر المحض بل هو متوسّط بين الجبر والتفويض أي: هو متوسّط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض إلى العبد بالكلية وهو مذهب المعتزلة، وهو أي: الجبر المتوسّط مذهب الأشعرية وقالوا: الجبر المتوسّط يثبت للعبد كسبًا في الفعل بلا تأثير فيه.

والقدر أربعة أقسام، يعني نسبةُ الفعل إلى العبد وقدرته أربعة أقسام، لأنه إن كانت الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختياره وصار العبد فاعلًا مستقلًا في فعله وهو قسم الأول وإليه ذهبت المعتزلة، وإن كانت بمجموع القدرتين واجتماع المؤثرين على أثر واحد وكان قدرة العبد جزء المؤثر وهو القسم الثاني [٤/و] وإليه ذهب الأستاذ[٢٢] والمحققون

---

[٢٢] وفي الهامش: قال في **شرح المقاصد** «وأما الأستاذ فان أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالأثر وانضمّت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرّره البعض فقريب من الحق وان أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل»، انتهى.
أقول اتفق العلماء على أن الأستاذ أبا اسحاق الإسفراييني قائل إن قدرة العبد غير مستقلة بالأثر بل انضمام قدرة الله تعالى الى قدرة العبد اللازم لتكون بتوسّط هذه الإعانة مستقلة بالتأثير على ما قرّره البعض، فصارت قدرة العبد جزء المؤثر، ثم أقول الظاهر من البعض الحنفية لأنهم أثبتوا أمرًا بين أمرين فقالوا: إن المؤثر في فعل العبد مجموع قدرة الله تعالى واختيار العبد، لا الأول فقط ليكون جبرًا، ولا الثاني ليكون قدرًا فصار مذهبهم متوسطًا في ثلاثة مواضع. الأول بين الجبر والقدر والثاني في مسألة الحسن والقبح والثالث في مسألة وجوب الخطاب، «منه».

من أهل السنة هم الحنفية الماتريدية لأنهم أي: الحنفية قالوا: «إن المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبرًا ولا الثاني ليكون قدرًا»،[٢٣] كذا في **التلويح**.

ولأنهم قالوا في جواب الدليل المذكور: «قلنا توقّفه على مرجّح لا يوجب كونه اضطراريًا لأن لاختياره تأثيرًا في فعله أيضًا وإنما قالوا أيضًا ليعلم أن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر»،[٢٤] كذا في **التوضيح**.

قال فاضل الخيالي: «المقصود ههنا أن للعبد فعلًا ينسب إلى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الأستاذ أو مدارًا محضًا كما هو مذهب الأشعرية»،[٢٥] انتهى.

يعني المقصود ههنا أي: في بيان أفعال العباد عند أهل السنة مذهبان: الأول مذهب الأستاذ، والثاني مذهب الأشعرية، وعند الأستاذ قدرة العبد جزء المؤثر، وعند الأشعرية مدار محض.

وإن كانت الأفعال واقعة بقدرة العبد وبقدرة الله معًا لكن واقعة على سبيل الوجوب أي: بالإيجاب لا بالاختيار، وهو القسم الثالث، وإليه ذهب الحكماء وإمام الحرمين لأنهم قالوا: «الأفعال واقعة بمجموع القدرتين معًا لكن واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع»،[٢٦]

---

[٢٣] **التلويح**، للتفتزاني، ٣٩٩/١
[٢٤] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠١/١
[٢٥] بحثنا هذه الفقرة في **حاشية على شرح عقائد النسفية** للخيالي، ولكنا لم نجد.
[٢٦] **شرح المواقف**، للجرجاني، ١٤٧/٨

وإن كانت الأفعال بمجموع القدرتين، لكن «قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة ومعصية [٤/ظ] إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا يوصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم[٢٧] تأديبًا وإيذاءً، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره»،[٢٨] وهذا هو القسم الرابع، وإليه ذهب القاضي. اعلم أن القاضي والأستاذ وإمام الحرمين منا أي: من أهل السنة، كذا في **شرح المواقف**.

ثم قالت الأشاعرة: أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا فإذا لم يكن مانع أوجد فيه أي: في العبد فعله المقدور مقارنًا لهما أي: للاختيار والقدرة فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى إبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد والمراد بكسبه أياه مقارنته أي: مقارنة الكسب لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه أي: من الكسب تأثير ومدخل في وجوده أي: في وجود الفعل سوى كونه أي: كون الفعل محلًا له أي: للكسب[٢٩] كذا في **شرح المواقف**.

وأما عند الحنفية والماتردية على ما في **التوضيح**: «قال مشأيخنا رحمهم الله ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق، وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر فهو كسب، ثم مقدورات الله تعالى قسمان: الأول ما يصحّ انفراد القادر به مع تحقّق الانفراد كما في

---

[٢٧] وفي الهامش: اللطم الضرب على الوجه ببياض الكف، «منه»
[٢٨] **شرح المواقف**، للجرجاني، ١٤٧/٨
[٢٩] **شرح المواقف**، للجرجاني، ١٤٦/٨

الموجودات التي لا صنع للعبد فيها، والثاني ما يصحّ انفراد القادر به لكن لا يكون منفردًا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالأفعال الاختيارية.» [٣٠]

فالخلق أمر إضافي [٥/و] يجب أن يقع به المقدور لا في محل[٣١] القدرة ويصحّ انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر و الكسب أمر إضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصحّ انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الأمر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ثم اختلاف الإضافات ككونه طاعةً أو معصيةً حسنةً أو قبيحةً مبني على الكسب لا على الخلق، إذ خلقُ القبيح ليس بقبيح إذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل يشمل على كثير منهما وإنما الاتصاف به بإرادته وقصده قبيح، وقد علم أن الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد إليه قبيح لأنه موصل إلى القبيح لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد، فالحاصل أن مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكوّن إلا الله تعالى لكن يقولون: إن للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن، بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه،[٣٢] انتهى.

قال البغوي في سورة التغابن في تفسير قوله تعالى﴿ فمنكم كافر ومنكم مؤمن ﴾ الآية ، [التغابن/٦٤،٢] «أن الله تعالى خلق الكافر وكفره فعلًا له وكسبًا وخلق المؤمن وإيمانه فعلًا له وكسبًا فلكل واحد من الفريقين كسب واختيار وكسبه واختياره بتقدير الله تعالى ومشيئته فالمؤمن بعد خلق الله تعالى إياه يختار الإيمان لأن الله تعالى [٥/ظ] أراد ذلك منه وقدره عليه وعلم منه

---

[٣٠] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٣/١

[٣١] وفي الهامش: مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد، «منه».

[٣٢] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٤/١

وكافر بعد خلق الله تعالى إياه يختار الكفر لأن الله تعالى قدر ذلك عليه وعلم منه وهذا طريق أهل السنة من سلك أصاب الحق وسلم من الجبر والقدر»،[٣٣] انتهى.

والحاصل «أن الله تعالى خالق والعبد كاسب والحقيقة أن صرف قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق ومقدور الواحد داخل تحت القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب ولأن الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة ولأن الكسب مقدور وقع في محلّ قدرته والخلق لا في محل قدرته ولأن الكسب لا يصحّ انفراد القادر به والخلق يصحّ»،[٣٤] كذا في **شرح العقائد**

وأما دليل الأشاعرة على أن القدرة الحادثة ليست مؤثّرة أنهم قالوا:

«لو أراد الله تعالى شيئًا من الأفعال المقدورة للعباد وأراد العبد ضدّه لزم إما وقوعهما معًا فيلزم اجتماع الضدين أو عدمهما معًا، ولا شكّ أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر، فإذا لم يقعا وجب وقوعهما معًا ويلزم ذلك إلخ. وأيضًا إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معًا محالًا أو لزم كون أحدهما عاجزًا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضًا محال»،[٣٥] فثبت أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة وأن الله تعالى قادر على جميع الممكنات، بل جميعها صادرة عنه تعالى [٦/و] وبطل رأي المعتزلة وهو أن العبد مستقل بقدرته،

---

[٣٣] **تفسير البغوي**، للبغوي، ٣٥٢/٤
[٣٤] **شرح العقائد النسفية**، للتفتازاني، ٨٦
[٣٥] **شرح المواقف**، للجرجاني، ٨٢/٦

وبهذا الدليل الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفي الجهمي أي: الجبرية القدرة الحادثة، فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فإذا فرض أن الله تعالى أراد شيئًا وأراد العبد ضده الخ. وأنه أي: ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي في نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسّط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وأنه أي: ما ذهب إليه جهم مكابرة أيضًا لما هو معلوم بالبديهة لأن الفرق بين الصاعد إلى موضع عال كالصعود إلى الجبل بالاختيار مثلًا وبين الساقط عن العلو كالسقوط من رأس الجبل مثلًا ضروري فالأول اختيار أي: له صفة توجد الصعود ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرةً واختيارًا دون الثاني إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه،[٣٦]

«وإن قال الجهم لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذا لا تأثير كما اعترفتم به، فلا قدرة أيضا كان نزاعُه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة بحثًا لفظيًّا وإن قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفكّ عنها كما في القدرة الحادثة عندنا.»[٣٧]

فإن قيل هل يجوز مقدور بين قادرين؟ قلنا: «جوزه الأصحاب بين قادر خالق وقادر كاسب لا مطلقًا بناء على إثبات القدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلّقة به [٦/ظ] تعلّق الكسب مع شمول قدرة الله تعلى بجميع الأشياء فيكون مقدور العبد كسبًا مقدورًا لله تعالى تأثيرًا»[٣٨] وجوّزه أبو حسين من المعتزلة مطلقًا ومنعه المعتزلة مطلقًا كذا في **شرح المواقف**.

---

[٣٦] **شرح المواقف**، للجرجاني،٨٣/٦
[٣٧] **شرح المواقف**، للجرجاني، ٨٣/٦
[٣٨] **شرح المواقف**، للجرجاني، ٨٥/٦

فقد ظهر في هذا المقام الفرق بين الأشعرية والجبرية وهو الجواب لبعض الأفاضل فليتأمّل.

وأما المحققون من الحنفية والماتريدية على نفي الجبر والقدر «وأثبتوا أمرًا بين الأمرين وهو أن المؤثّر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد، لا الأول فقط ليكون جبرًا ولا الثاني ليكون قدرًا، وأوردوا على إثبات المدّعي دليلين»[٣٩] ثم **الدليل الأول** ينشعب بوجوه، الأول:

التفرقة ضرورية بين الأفعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونهما مرافقة لإرادتنا لأن الإرادة إن كانت صفة بها يرجّح الفاعل أحد المتساويين ويخصّص الأشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الإرادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وإن لم يكونا صادرين منا لا تكون الإرادة إلا مجرد شوق فيجب ألا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق إليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي أن تكون تلك الإرادة عليه أن على ذلك النسق لكنا نفرق بينهما ونعلم أن الأولى بفعلنا لا الثانية. [٤٠]

الوجه الثاني: «أنا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار إلى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الإمساك عنه»،[٤١] و«كذا نفرّق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة [٧/و] في أرض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة إلى البناء العالي»[٤٢] كالمنارة مثلًا.

---

[٣٩] **التلويح**، للتفتزاني ،٣٩٩/١
[٤٠] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٣٩٩/١
[٤١] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٠/١
[٤٢] **التلويح**، للتفتزاني ،٣٩٩/١

الوجه الثالث: «أنا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية»[٤٣] أي: «قد نجد في الفعل الاختياري باعثًا عليه وداعيًا إليه من أنفسنا كالمشي إلى المحبوب بخلاف المشي إلى المكروه».[٤٤]

فعلم من المذكورات «أن العلم الوجداني قاض بأن نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد»،[٤٥] يعني إذا نسبنا المذكورات إلى وجداننا فعلمنا بوجداننا بأنا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجّح أيضًا أحد المتساويين أو المرجوح أي: نرجّح المرجوح على الراجح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد.

الوجه الرابع:

بأنا نعلم ونشاهد خوارق العادات في صدور الأفعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين ولا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء والأولياء أيضًا وكذا نعلم ونشاهد في عدم صدورها في صدور الأفعال، كما تواتر في أخبار الأنبياء عليهم السلام والصديقين أن الكفار قصدوهم بأنواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفّر الدواعي والإرادات مع قدرتهم في ذلك على أمور أشقّ من ذلك، فعلم أن المؤثر في وجود الحركة أي: الحالة المذكورة ليس ذلك المؤثر قدرة العبد وإرادته إذ لو كان لم يخالف إرادته ولو كان مؤثرًا طبعًا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وأيضًا لا يمكن [٧/ظ] الحركة إلا بتمديد الأعصاب وإرخائها ولا شعور لنا شيء من ذلك ولا ندري من أي عصبية يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها، فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان أن اختياره ليس بمؤثر في وجود الحالة المذكورة أنه جرى عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدًا

---

[٤٣] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٠/١
[٤٤] **التلويح**، للتفتزاني ،٣٩٩/١
[٤٥] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٠/١

جازمًا من غير اضطرار إلى القصد بخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وإن لم نقصد لم يخلق الله تعالى.

ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى أنه يخلق قدرة يصرفها العبد إلى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها إلى واحد معين فعلُ العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقات الله تعالى لا أن الله تعالى خلق هذا الصرف مقصورًا لأن هذا ينافي خلق القدرة فحصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد،[٤٦]

فلهذا قالوا في جواب الأشعرية في الدليل المذكور أولًا «قلنا توقّفه على مرجّح لا يوجب كونه اضطراريًا لأن لاختياره تأثيرًا في فعله أيضًا لأن الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر».[٤٧]

والحاصل في هذا الدليل «أنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصدًا واختيارًا في بعض الأفعال وأن ذلك القصد والاختيار[٤٨] لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع مع تحقّق جميع أسبابه التي في العبد وقد يقع من غير تحقّق الأسباب التي من عنده [٨/و] فعلم أنه حاصل بخلق الله

---

[٤٦] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٠/١

[٤٧] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠١/١

[٤٨] وفي الهامش: «جواب سؤال تقديره أن قصد العبد اضطراري لا اختياري لأنه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختياريات فأجيب بأن القصد مخلوق لله تعالى»، انتهى. [**التلويح**، للتفتزاني، ٤٠٠/١]

«لكنه من الأمور أللاموجودة وأللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقّف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقًا لله تعالى قصدًا لكان الفاعل مضطرًا الى الفعل وهذا ينافي خلق القدرة فان قيل لو كان الاسناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيًا في كون الفعل مخلوقًا لله تعالى فلا نزاع لأحد في كون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة اسناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدًا له ومؤثرًا فيه. أجيب أن الاستناذ الى سبيل الوجوب انما يمكن في الأمور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلًا لا في الموجودة» كذا في **التلويح**. «منه»، [**التلويح**، للتفتزاني، ٤٠٠/١]

تعالى إياه عقيب إرادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلوا بدونه».[٤٩]

الدليل الثاني:

اعلم أن حاصله أنا نعلم بالوجدان أن للعبد صنعًا أي: فعلًا بالاختيار وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لا في أمر موجود لأن صنعه فيه إما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والأقسام بأسرها باطلة، أما الأول فلأن وجود الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي: التأثير الاختياري وأما الثاني فلأن وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبًا وأما الثالث فلأنه ذلك العدم إن كان عدمًا سابقًا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وإن كان عدمًا لاحقًا يتوقّف على زوال جزء من العلة التامة للوجود

وذلك الجزء إن كان موجودًا كان واجبًا بالإسناد إلى الواجب فيمتنع للعبد إزالته وإن كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لأن زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب وإلا يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في أمر ما، ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان [٨/ظ] ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الإيقاع والإيجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدًا لذلك الشيء الموجود خالقًا له لأن ذلك الشيء يتوقّف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك.

فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود و اللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله وكل منهما مقرون بقدرة إلا أنه في الخلق

[٤٩] **التلويح**، للتفتزاني، ٣٩٩/١

يصحّ انفراد القادر بإيقاع المقدور وفي الكسب لا يصحّ وأيضًا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلًا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد، والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به،[٥٠] كذا في **التوضيح والتلويح**.

اعلم أن اللاموجود واللامعدوم هو الأمر الذي وقع في الواسطة التي يسمونها العلماء الحال ويعرفونه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة وهو ليس بثابت عند أهل الحق إلا عند القاضي الباقلاني منا وعند أبي هاشم من المعتزلة وعند إمام الحرمين منا أولًا ثم رجع ثانيًا،[٥١] كذا في **شرح المواقف**.

واعلم أن ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة أنه لا شك أن بعض أفعال الحيوان الذي لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس [٩/و] بإرادته كصحته ومرضه ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد إلى صدوره وصحة الصدور غير القصد إذ ربما يصحّ صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصحّ صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في الصدور إلا بعد أن يرجّح أحد الجانبين على الآخر والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو المسمى بالإرادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور و عند فقد أحدهما يمتنع وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره،[٥٢] كذا في **التلويح**.

اعلم أن التوسّط ثابت عند الحنفية في ثلاثة مواضع. الأول: بين الجبر والقدر.

---

[٥٠] **التلويح**، للتفتزاني، ٤٠١/١ـ٤٠٢

[٥١] **شرح المواقف**، للجرجاني، ٦٤/٢

[٥٢] **التلويح**، للتفتزاني، ٤٠٢/١ـ٤٠٣

والثاني: في مسألة الحسن والقبح لأن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا في صفته بل حسنه وقبحه بالشرع فالحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع عند الأشعرية، وأما عند المعتزلة الحسن والقبح لذات الفعل والحاكم بهما العقل فالحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل عند المعتزلة، وأما عند الحنفية أن الله تعالى خلق بعض الأشياء حسنًا وبعضها قبيحًا وأمر به إن كان حسنًا في نفسه وإن خفي على العقل جهة حسنه ونهى به إن كان قبيحًا لأن الله تعالى لا يأمر بالفحشاء والمنكر والحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن أن يحكم غيره فالحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع عندهم أيضًا كالأشعرية لكن الفرق ظاهر فليتأمّل، فصار [٩/ظ] مذهب الحنفية متوسّطا بينهما أي: بين الأشعرية والمعتزلة، وفي **التوضيح**: «وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحه يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلًا أيضًا»[٥٣]، انتهى.

يعني الحاكم بالحسن والقبح العقل أيضا أي: كالشرع لكن الفرق بينهما أي: بين الأصحاب والمعتزلة بوجهين، الأول:

أن العقل عندهم أي: عند المعتزلة حاكم مطلقًا بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله تعالى فلأن الأصلح للعباد واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حرامًا على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكمًا بالحسن والقبح ضرورة، وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحهما ويحرمهما من غير أن يحكم الله تعالى فيها بشيء من ذلك. وأما عند بعض الأصحاب الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد وجاعل بعضها حسنًا وبعضها قبيحًا وله في كل قضية

[٥٣] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٥/١

كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين وإحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح.[٥٤]

فإن قيل: الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهذا هو مذهب الأشاعرة بعينه فلا فرق بينهما أي: بين الأشعرية والحنفية.

قلنا: «إن الحسن والقبح عند الأشاعرة لا يعرفان إلا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب أي: مذهب بعض أصحابنا الحنفية قد يعرفهما العقل [١٠/و] بخلق الله تعالى علمًا ضروريًّا بهما إما بلا كسب كسحن تصديق النبي وقبح الكذب الضار وإما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان إلا بالنبي عليه السلام والكتاب كأكثر أحكام الشرع»،[٥٥] كذا في **التلويح**.

الوجه الثاني:

من الفرق أن العقل عندهم أي: عند المعتزلة موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن يولّد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وأما عند بعض الأصحاب العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك إذ كثير مما حكم الله بحسنه أو بقبحه لم يطّلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله تعالى عليه العقل على أنه غير مولّد للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي: ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبًا صحيحًا على ما مرّ أنه ليس لنا قدرة في إيجاد الموجودات أو ترتيب الموجودات ليس بإيجاد، [٥٦] كذا في **التوضيح**.

---

[٥٤] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٧/١
[٥٥] **التلويح**، للتفتزاني، ٤٠٧/١
[٥٦] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٤٠٧/١-٤٠٨

اعلم:

أن التوليد هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر كحركة المفتاح، والمباشرة وأن يكون ذلك بدون توسّط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لإسناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى أنه تعالى خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم أي: عند أهل السنة يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هي تكرّر الفعل ووقوعه دائميًّا أو أكثريًّا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح يعد [١٠/ظ] الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولهما ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق بمعنى أن العقل يولّد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرّر عندهم من إسناد بعض الحوادث إلى غير الباري تعالى وقد يقال أن النظر الصحيح هو الذي يولّد النتيجة،[٥٧] كذا في **التلويح**.

والثالث من التوسّط الثلاثة التوسّط في مسألة الخطاب.

اعلم أن الخطاب يتوجه بنفس العقل عند المعتزلة أن لا يتعلق الوجوب إلا بالعقل عندهم وأما عند الأشعرية لا يثبت الوجوب إلا بالشرع والمذهب عند الحنفية التوسّط بينهما لأن الشرع مبني على العقل لأنه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم أن المعجزة دالة على النبوة وهذه الأمور لا يعرف شرعًا بل عقلًا قطعًا للدور لكن قد يتطرق في العقليات الخطأ لأن مبادئ الإدراكات العقلية الحواسُ فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيقع الغلط في مقتضيات الأفكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الإنسان بنفسه برأيين فصار دليلنا أي: دليل الحنفية على التوسّط بين مذهب الأشعرية و المعتزلة أمرين أحدهما التوسّط المذكور في مسألة

---

[٥٧] **التلويح**، للتفتزاني، ١/٤٠٧-٤٠٨

الجبر والقدر والتوسّط المذكور في مسألة الحسن والقبح وثانيهما: من الأمرين المذكورين معارضة الوهم العقل في بعض الأمور العقلية وتطرأ[٥٨] الخطأ فيها أي: في العقليات يعني أن عند الحنفية أمران:

الأول: بين الجبر والقدر وبين الحسن والقبح، قد علمت فيما مرّ آنفًا.

والثاني: معارضة الوهم العقل هذا هو التوسّط الثالث كذا في **التوضيح**.[٥٩]

ثم اعلم على هذا الاختلاف أنه من نشئ [١١/و] على شاهق الجبل ولم يبلغه دعوة نبي أصلًا أو بلغ ولم يفهم أو بلغ صبي أي: صار عاقلًا بالغًا فمات في ساعته أو من مات في أيام الفترة فأولئك هم المعذورون في معرفة الله تعالى وترك الإيمان والأعمال أيضًا عند الأشعرية لأن وجوب الخطاب لا يثبت إلا بالسمع عندهم.

قال فخر الأئمة والمسلمين في سورة النساء بعد تفسير قوله تعالى﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾الآية، [النساء، ١٦٥/٤]: «احتجّ أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع قالوا لأن قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولًا ﴾[الإسراء، ١٥/١٧]. وقوله تعالى﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولًا فنتبع آياتك﴾[طه، ١٣٤/٢٠]»،[٦٠] انتهى.

وأما عند المعتزلة فليسوا بمعذورين بل مكلفون حتى لو لم يعتقدوا كفرًا ولا إيمانًا يعذبون عندهم، وأما عند الحنفية إن ماتوا قبل زمان التجربة فمعذورون وأما إذا أعانهم الله تعالى زمان

---

[٥٨] وفي الهامش: ويؤيدنا قال في **شرح العقائد** المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب، «منه».
[٥٩] بحثنا هذه الفقرة في **التوضيح** لصدر الشريعة ولكنا لم نجد.
[٦٠] **التفسير الكبير** للإمام الفخر الرازي، ١١٠/١١

التجربة وأمهلهم لدرك العواقب لم يكن معذورين وإن لم تبلغهم الدعوة لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نومة الغفلة فلا يعذرون.

فإن قيل: قال أبو حنيفة رحمه الله: لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق آخذا بقوله تعالى﴿ أولم نعمّرم ما يتذكر فيه من تذكّر وجاءكم النذر ﴾الآية، [الفاطر،٣٥/٣٧] وقال أيضًا بأنه ليست [١١/ظ] في تقدير المدة والزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فإن تحقّق يعذرون وإلا فلا.

قلنا: قال **كشف البزدوي** وغيره قول أبي حنيفة محمول على ما بعد المدة وزمان التجربة والإمهال لا لابتداء العقل وقال بعض الفقهاء بل أكثرهم وإن كان مراد أبي حنيفة هكذا لكن في الشرائع يعذرون إلى قيام الحجة في هذه المدة فلما كانت مدة التأمل حاصلة لا بد من أن يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة لصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فإذا لم تحصل المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستحقاق الحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورًا،[٦١] كذا في **كشف البزدوي**.

وأما قول شراح الأمالي[٦٢] بأن الشاهق ليس بمعذور، الظاهر أنه على ظاهر قول أبي حنيفة وقول أبي حنيفة مؤول أو غير مفتى به كما مرّ آنفًا، ومدة زمان التجربة كل عمر يتمكن فيه من التفكر والتذكر وقيل ثمانية عشر سنة وقيل سبعة عشر سنة وقيل ما بين العشرين والستين وعن النبي عليه السلام العمر الذي عذّر الله فيه إلى ابن آدم ستون سنة،[٦٣] كذا في **مرآت خسرو**

---

[٦١] بحثنا هذه الفقرة في **كشف الأسرار في شرح الأصول البزدوي** لعبد العزيز البخاري ولكنا لم نجد.
[٦٢] وفي الهامش: وما عذر لذي عقل يجهل بخلاق الأسافل والأعالي معناه الجهل الذي وقع في زمان التجربة وبعده فهو غير عذر لذي عقل وأما الجهل الذي وقع قبل زمان التجربة فهو عذر كصبي الذي مات حال البلوغ فهو معذور اتفاقا. «منه».
[٦٣] **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، لملا خسرو، ٣١١

والبيضاوي، والأصح أنه لا تعيين لها لعقول الأشخاص مختلفة بعضها سريعة الانتقال وبعضها بطيئة الانتقال، وفي **شرح المواقف**:

إن قلنا الواجب الأول النظر فمن أمكنه زمان يسع للنظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان بأن مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي في صباوة ومن أمكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فإن [١٢/و] شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل قضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعًا وأما إذا لم يشرع فيه بل آخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والأظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم،[٦٤] انتهى.

ثم اعلم أن الدواعي جمع داعية أو داع لأنه مما لا يعقل والإنسان إذا اعتقد أن له في الفعل والترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم إليه فهذا الاعتقاد سواء نشأ عن علم أو ظن هو المسمى بالداعية مجاز في قولهم دعاه أي: طلبه فكأن علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد يسمى بالغرض ومجموع القدرة الداعية يسمى علة تامة لما ذكره الأصوليون وفسّرت بالزواجر والمرغبات أي: فسّر الفاضل شيخ زاده[٦٥] بالزواجر عن المعاصي والمرغبات على الطاعات كذا حقّقه فاضل الشهاب[٦٦] في سورة البقرة.

---

[٦٤] **شرح المواقف**، للجرجاني، ٢٨/١

[٦٥] وهو محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجي محي الدين الحنفي الشهير بشيخ زاده، توفي في سنة ٩٥١ للهجرة، انظر: **معجم المفسرين** لعادل النويهض، ٦٣٧/٢

[٦٦] وهو أحمد بن محمد بن عمر، شهاب الدين الخفاجي المصري، توفي في سنة ١٠٦٩ للهجرة، انظر: **معجم المفسرين** لعادل النويهض، ٧٥/١

واعلم أن صدور فعل العبد قد يصدر بالداعية وقد يصدر بلا داعية عند الأشعرية والحنفية اتفاقًا، أما عند الأشعرية فإنهم قالوا: الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع جاز عندنا كالهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين.

وأما عند الحنفية «فإن العبد يفعل أفعالًا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات»،[٦٧] وأما «المراد بقولنا إن الرجحان بلا مرجّح [١٢/ظ] باطل هو أن وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبًا أو لا»،[٦٨] لأنهم أي: الحنفية قالوا صريحًا بأنا نفعل بالداعية وقد نفعل بلا داعية كذا في **التوضيح**.

فعلم منه أن وجود الداعي وعدمه مساو عندهما في وجود فعل العبد لكن الظاهر أن فعل العبد يصدر بالداعي غالبًا وأما عند المعتزلة فإنهم قالوا: «بأن قدرة العبد لا تؤثر في الفعل إلا إذا انضم إليها مرجّح يسمونه الداعي»[٦٩] والحاصل أن فعل العبد لا يحصل ولا يوجد إلا بالداعي عندهم كذا في **شرح المواقف**.

ثم اعلم أن الأشاعرة قالوا: «إن التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله تعالى الفعل عقيبهما عادة وباعتبار ذلك المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببًا موجبًا لاستحقاقهما»[٧٠] كذا في **شرح المواقف**،

---

[٦٧] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٣٩٧/١
[٦٨] **التوضيح**، لصدر الشريعة، ٣٩٧/١
[٦٩] **شرح المواقف**، للجرجاني، ١٨٦/٨
[٧٠] **شرح المواقف**، للجرجاني، ١٥٥/٨

وعلى مذهب الأشعرية قول البيضاوي في تفسير الآية الكريمة وهو قوله «وظاهره نفي الاختيار عنهم رأسًا والأمر كذلك عند المحققين فإن اختيار العباد مخلوق باختيار الله تعالى منوط بدواع لا اختيار لهم فيها»،[٧١] انتهى. لأنهم أي: الأشاعرة قالوا إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارًا فإذا لم يكن هناك [١٣/و] مانع أوجد فيه أي: في العبد فعله المقدور مقارنًا لهما أي: للاختيار والقدرة فيكون فعل العبد مخلوقًا لله تعالى وإبداعًا وإحداثًا ومكسوبًا للعبد كما مرّ، ويؤيده ما قال فاضل الشهاب في هذا المقام:

ولما كان فيه إيهام للجبر أشار إلى توجيهه بأن اختيار العبد وإن كان ثابتا عند أهل الحق لكنه يكون بالدواعي التي لو لم يخلقها الله تعالى فيه لم تكن وهذا معنى قوله تعالى ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [التكوير،٨١/٢٩] وهو مذهب الأشعري قال خاتمة المحققين الدواني في مقالته في أفعال العباد الذي يثبته الأشعري: هو تعلق قدرة العبد وإرادته الذي هو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل فيه وإذا فتشنا عن مبادئ الفعل وجدنا الإرادة منبعثة عن شوق وتصور أنه ملائم وغير ذلك من أمور ليس شيء منها بقدرة العبد واختياره كما حقّقه وهو محصل كلام المصنف رحمه الله فما قيل أنه مذهب الجبرية ليس بصحيح فإن أردت تحقيق ذلك فانظر تلك المقالة،[٧٢] انتهى.

أقول تفسير الآية على مذهب الجبرية غير صحيح بل باطل بوجهين: الأول أنه تفسير الآية الكريمة على خلاف المعتقد الذي نحن نحكم ببطلانه غير مناسب بل غير صحيح، والثاني أن إطلاق لفظ المحققين عليهم غير مناسب أيضًا بل هم المكذبون، وفي الآية الكريمة احتمال

---

[٧١] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي،١٨٣/٤

[٧٢] **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، للشهاب الخفاجي ،٨٣/٤

آخر وهو إن كان تامة وما موصولة مفعولًا ليختار أي: يختار ما يوجد وقوله لهم الخيرة في معنى ألهم الخيرة؟ استفهامًا وإنكارًا فيكون على وفاق المذهب الحق ويناسبه ما بعده فإنه إما تعجب عن إثبات [١٣/ظ] الاختيار لغيره أو تنزيه له تعالى عنه، كذا قال فاضل سعدي.[٧٣]

«فإن قلت فأين الراجع من الصلة إلى الموصول إذا جعلت ما موصولة قلت أصل الكلام ما كان لهم فيه الخيرة كما حذف منه في قوله تعالى﴿ إن ذلك لمن عزم الأمور ﴾[٧٤][الشورى، ٤٢/٤٣]»،[٧٥] كذا في **الكشاف**.

اعلم أن علامة البيضاوي أثبت الكسب للعبد في مواضع متعددة.

الأول في سورة يونس في تفسير قوله تعالى:﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئا ﴾[يونس، ٤٤/١٠] «بسبب حواسهم وعقولهم﴿ ولكن الناس أنفسهم يظلمون ﴾[يونس، ٤٤/١٠] بإفسادها وتفويت منافعها عليهم وفيه دليل على أن للعبد كسبًا وأنه ليس مسلوب الاختيار بالكلية كما زعمت المجبرة»،[٧٦] انتهى.

والثاني أيضًا في هذه السورة في تفسير قوله تعالى:﴿ كذلك نطبع على قلوب المعتدين ﴾ [يونس، ٧٤/١٠] قال البيضاوي: «وفي أمثال ذلك دليل على أن الأفعال واقعة بقدرته تعالى وكسب العبد».[٧٧]

---

[٧٣] وهو شيخ الإسلام سعدي جلبي توفي في سنة ٩٤٥ للهجرة، انظر: **دوحة المشايخ**، لمستقيم زاده سليمان سعد الدين افندى، ١٨

[٧٤] وفي الهامش: وفي الآية الكريمة تفسير آخر فليرجع الى التفاسير. «منه»

[٧٥] **الكشاف**، للزمخشري، ٥٢٠/٤

[٧٦] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي، ١١٤/٣

[٧٧] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي، ١٢٠/٣

والثالث في سورة إبراهيم في تفسير قوله تعالى:﴿ فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ﴾[إبراهيم، ٢٢/١٤] قال البيضاوي: «واحتجّت المعتزلة بأمثال ذلك على استقلال العبد بأفعاله وليس فيها ما يدل عليه إذ يكفي لصحتهما أن يكون لقدرة العبد مدخل ما في فعله وهو الكسب الذي يقوله أصحابنا»،[٧٨] انتهى.

ومن كل وجه أثبت المصنف القدرة للعبد كسبًا، فإن قيل قال المصنف رحمه الله في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ [البقرة، ٢٠/٢] وفيه دليل «أن مقدور العبد مقدور الله تعالى لأنه شيء وكل شيء مقدور»،[٧٩] قلنا لا يمنعنا لأن الشيء مقدور لله تعالى تأثيرًا ومقدور للعبد كسبًا فلا يضرنا وأما قوله تعالى﴿ خلق كل شيء ﴾ [الانعام، ١٠١/٦] أيضًا لا يضرنا لأن قدرة العبد هي الحادثة عندنا وعند المعتزلة، وأما عند الجبرية فقالوا لا قدرة [١٤/و] للعبد أصلًا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات، فإذا حصل لك من الصواب من مذهب الأشعرية والحنفية فما عداه ضلال وزيغ القلوب ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذا هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ﴾ [آل عمران، ١٠٨/٣]، تمت. [١٤/ظ]

[٧٨] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي، ١٩٧/٣
[٧٩] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، للبيضاوي، ٥٣/١

المصادر

أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي معوض، مكتبة العبيكان، رياض، ١٩٩٨م.

أبو العباس شهاب الدين احمد بن محمد بن عمر الخفاجي، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، دار الطياعة الآمرة، بولاق، ١٢٨٣هـ.

أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٣٤م.

أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني، **مطالع الأنظار على طوالع الأنوار**، در سعادة الشركة العلمية، استابول، ١٣٠٥هـ.

سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني،

ـــــــــ **التلويح إلى كشف حقائق التنقيح**، تحقيق محمد عدنان درويش، شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت، ١٩٩٨م.

ـــــــــ **شرح العقائد النسفية**، تحقيق علي الكمال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٤م.

صدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي، **التوضيح شرح التنقيح**، تحقيق محمد عدنان درويش، شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت، ١٩٩٨م.

عادل النويهض، **معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر**، مؤسسة النويهض الثقفية، بيروت، ١٩٨٦م.

علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن الأصول فخر الإسلام البزدوي**، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

محي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **تفسير البغوي**، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٧ م.

مستقيم زاده سليمان سعد الدين افندى، **دوحة المشايخ**، استانبول، ١٧٨٧م.

ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي الشافعي البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨ هـ.

4. RİSÂLENİN TERCÜMESİ*

Rahman ve Rahim olan Allah'ın Adıyla

Tek olan, bir olan, kendinden başka ilah olmayan ve ne bir çocuk ne de bir arkadaş edinmekten münezzeh olan Allah'a hamd olsun. İlmi tek tek her şeyi kuşatmış olan Alîm'e ve cennete girip orada ebedî olarak kalacak olan kulları için dâru's-selâmı yaratan Hâlık'a hamd olsun. Denizler onun sözlerini yazmak için mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve yapılsa onun sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir.[1] O, canlıları yoktan var eden ve onlara nimetler veren ve kuluna çok sayıda mal veren Bâridir. Gökleri ve yeri yaratıp insanı da ortasına [koyan] Fâtır'dır. Düşmanlarını cehennemde kahreden ve onlara en yüksek azabı tattıran Kahhâr'dır. Kapısından kovulan kimsenin başka bir sığınak bulamayacağı Cebbâr'dır. İstediğini dilediği kadar rızıklandıran Rezzâk'tır.

Salât ve selâm, kimsenin babası olmayan[2] Muhammed'in üzerine olsun. O, [Muhammed] önünde ve ardında gözetleyiciler olan ve müşriklere: "Rabbimin size vadettiği yakın mıdır yoksa uzak mı kılınmıştır bilmem" diyendir.[3] [Salât ve selâm], O'nun seçilmiş ailesine ve gerçeği araştırıp bulan, kendisine o ağacın altında biat eden[4] sadık ashabına olsun.

Fakîru'l-hakîr Mustafa b. Abdullah el-Vânî, şu zamanda [çeşitli] fikirler öne süren bazı âlimler gördüm, dedi.[5] Onlar der ki: Ehl-i Sünnet'e göre kul, [fiillerinde] mecbur ve

---

* Çeviri metninde köşeli parantez içerisindeki ifadeler tarafımızca eklenmiştir. Yuvarlak parantezlerde kavramların Arapça metinde yer alan anlamları bulunmaktadır. Yazmada bulunan minhuvvat kaydı burada dipnot şeklinde ve "[Müellif]" notu ile birlikte verilmiştir.

[1] Âyetin aslı için bk. el-Kehf 18/109

[2] Yani hiçbir adamın [yetişkin erkeğin] babası olmayandır ki nitekim Tahir, Kâsım ve İbrahim yetişkinlik yaşlarına erişmemişlerdir. [Müellif]

[3] Âyetin aslı için bk. el-Cin 72/25-27

[4] Âyetin aslı için bk. el-Fetih 48/18

[5] Bu kimseler: Kürt âlimlerden lâkabı Tavîl olan Cizre müftüsü ile Abdüsselam isimli Bitlis müftüsüdür. [Müellif]

zorunludur, ihtiyarı yoktur. Bunun delili Kasas suresindedir: "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakları *(hîyra)* yoktur."[6] Ve Allâme Beyzâvî der ki, [vr.1b] "Âyetin zâhiri kullardan ihtiyarı doğrudan nefyeder. Nitekim [ilimde] muhakkik olanlara göre de durum böyledir. Kulların ihtiyarı Yüce Allah'ın ihtiyarı ile yaratılmış bir şeydir ve yine onların ihtiyarının olmadığı dâîlere bağımlıdır."[7]

Açıkçası onların bu iddiaları temizlenmişler için bir imtihan, asfiyâ için ise bir tecrübe gibidir.

Sonrasında [Beyzâvî], "Kim bana güçlü bir cevap ve yeterli bir inanç [itminan] getirebilir?" dedi. Âlimler arasından şu vakte kadar ona cevap vermeye kimse güç yetiremedi. Bu yüzden ben de Allah'ın yardımı ile cevap vermek istedim. Maksadım ve gücüm yettiğince yapacağım şey budur. Gözden geçirilmiş birçok kitap ve değerli eserlerden nakiller yaparak müteahhirîn ve mütekaddimînin ilmi ile külliyatın ve cüziyyâtın kisvesi [olan kimseye] hediye olması için çam sakızı çoban armağanı bu eseri yazdım. "Onlar ki, Allah'tan korkan âlim kullardır."[8] Kendilerine mertebeler halinde ilim verilen, takva ve iyilik sahibi olma noktasında tamamlanmış kimselerdir. "Şüphesiz iyilikler kötülükleri yok eder".[9] Öyleyse nasıl olur da gâfiller ve cahiller bu denli bir şerefe ulaşabilirler? "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"[10] Onun lütufları insanları kapsamış ve merhameti kuşatmıştır. Cömertlikleri sayılamaz, eserlerinin sonuna varılamaz. İnci ve deniz onun cömertliğinden korktu da denize ve göklere sığındı.[11] Yani muhakkik âlimlerin başı, müdakkik olan büyüklerimizin direği, öncekilerin hayırlısı, sonrakilerin ustası, ermişlerin

[6] el-Kasas 28/68
[7] Nâsıru'd-dîn Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: 1418, c.4, s.183.
[8] Fâtır 35/28
[9] Hûd 11/ 114
[10] ez-Zümer 39/9
[11] Bu cümlenin çevirisi için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, c. 3, s. 96.

öncüsü, zayıfların sığınağı, fakirlerin güvencesi, gariplerin barınağı olan Şeyhülislâm Abdullah Efendi'den [bahsediyorum]. Allah ondan razı olsun [vr.2a] ve onu fazlıyla güçlendirsin.

O Allah ki, cenneti bir dinlenme yeri kılmıştır ve bir gün: İşte burası Adn cennetidir girin ve orada ebediyyen kalın, diye seslenilecektir, âmin. Sen ki din gününün sahibisin.

Noksanlıktan uzak olan Yüce Allah, "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakları *(ihtiyârı)* yoktur"[12] diye buyurmuştur. Beyzâvî dedi ki: Âyetin zâhiri, kullardan ihtiyârı nefyeder.

Allah'ın yardımıyla ben de diyorum ki: Öncelikle bu âyetin nüzul sebebi, Velid b. Muğîre veya Urve'nin, "Kur'ân'ın o iki şehirden [yani Mekke ve Taif'ten] büyük bir adama indirilmesi gerekmez miydi?"[13] şeklindeki sözleridir. Yani peygamberlerinin kavminden kimse "Allah niye böyle yapmadı?" dememiştir. Âyetin en bilinen manası *(hikmeti)* budur. Ayrıca peygamberler, kendilerine peygamber gönderilen kavimler bunu istediği için gönderilmediler. Nitekim hıyra, tahyîr ve ihtiyâr hepsi tek manadadır. Tıpkı şu sözde olduğu gibi: Muhammed, Allah'ın kulları içerisinden seçtiğidir *(hıyra)*. Yani Allah'ın ihtiyârıdır.[14] *Keşşâf*'ta böyle denildi.

Varlıkların oluşu –ibadetlerde olduğu gibi- dünyada övgü ve ahirette sevaba mütealliktir. Yine –günahlarda olduğu gibi- dünyada yergi ahirette azaba mütealliktir. Eş´ariyye'ye göre kulun bu hususta ihtiyârı yoktur, böylece onlara göre kul fiilinde mecbur ve zorunlu bir hale gelir.

Bunun açıklaması, yani kulun mecbur ve zorunlu olup ihtiyârının olmayışının açıklaması şudur:

---

[12] el-Kasas 28/68
[13] ez-Zuhruf 43/31
[14] Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvl fî vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, c.4, s.520.

Kulun terke güç yetirememesi cebirdir. Çünkü fiil vacip, terk ise mümtenî olmuştur. Eğer terke güç yetirebilirse ve fiilinin var oluşu bir müreccihe bağlı değilse yani fiilin varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebep olmaksızın var veya yok olabiliyorsa o vakit fiil tesadüfî *(ittifâkî)* olur. Dolayısıyla ihtiyârî değildir [vr.2ᵇ] çünkü bir fiilin ihtiyarî olabilmesi için kendisini tercih eden net *(cazim)* bir irâde gereklidir. Fiilin var oluşu bir müreccihe bağlıysa bu müreccih kuldan kaynaklanmaz. Eğer konu tekrardan bu müreccihin nasıl ortaya çıktığına gelirse [geleceği için] teselsüle düşülür. Teselsül ise muhaldir. Böylece fiilin gerçekleşmesinin bağlı olduğu şeyler olan bu müreccih var olduğunda fiilin de var olması vacip olur. Aksi takdirde müreccih varken yapmak *(fiil)* ve yapmamak *(terk)* da mümkün olur ki bu bir mürecccihe daha ihtiyaç duyulması demektir. Eğer ihtiyaç duymadığı halde ondan diğer [seçenek] ortaya çıksa bu durumda fiil daha önce de geçtiği üzere tesadüfî olur. Başka bir müreccihe ihtiyaç duyarsa mevzu bu kez ona [onun ortaya çıkışına] taşınır ve yine teselsül olur. Böylece müreccih, fiilin varlığını gerektirdiği zaman fiil ıztırârî olur. Fiilin terkinin imkânsız oluşu ile fiilin ıztırârî veya tesadüfî oluşu seçeneklerinin hepsinde de kulun ihtiyarı yoktur ve böylece kul fiillerinde mecburdur.[15] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta böyle denildi.

Bu delil Eş´ariyye'nin meşhur ve bilinen bir delilidir.[16] Mutezile'nin kul ihtiyârında özgürdür *(müstakil)* görüşüne red olarak kulların fiilleri bahsinde ve aynı şekilde hüsün ve kubuh bahsinde zikredilir. Aynı zamanda *Tavzîh*'in yazarının dört mukaddimeyle eleştirdiği delil budur.

Şerhu't-Tavâlî'[17]de işlerin yaratılışı bölümünde der ki: "Kul, fiilinde ihtiyâr sahibi ve özgür değildir. Bilakis fiil ondan ancak zorunluluk yoluyla açığa çıkar. Ve aklen hüsün ve kubuhla da nitelendirilemez."[18]

---

[15] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nâsânî, Kum: İntişârât-ı Şerif er-Râdî, 1991, c.8, s.186; Ayrıca bu paragrafın bir başka çevirisi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, c. 3, s.316.

[16] Çünkü Eş´ariyye, az önce zikrettiğimiz delilden dolayı hüsün ve kubhun fiilin zatından ve sıfatından olmadığını söylerler. Bu yüzden Tavzîh'in yazarı, dört maddeyle bunu eleştirdi. [Müellif]

[17] *Şerhu't-Tavâlî*, İsfahânî (ö. 749/1349)'nin *Metâli'ul-enzâr* adlı eseridir. Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* adlı eserinin en meşhur şerhidir. Bk. Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c. 22, s. 509.

[18] Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâliu'l-envâr,* İstanbul: Şeriket-i İlmiyye, 1305, s.402.

Netice itibariyle bu konu, hüsün ve kubuh meselesi açıklanmadan anlaşılamaz.

Âlimler, hüsün ve kubhu üç manada açıklarlar. [vr.3[a]] Birincisi; bir şeyin mutluluk gibi tabiata kolay gelen veya üzüntü gibi zor gelen bir şey olmasıdır. İkincisi; bir şeyin ilim gibi bir yücelik sıfatı veya cehalet gibi bir eksiklik sıfatı olmasıdır. Üçüncüsü ise; bir şeyin ibadetlerde olduğu gibi dünyada övgüye ahirette mükâfata veya günahlarda olduğu gibi dünyada yergiye ahirette azaba müteallik olmasıdır.

Hüsün ve kubhun bu ilk iki anlamının akılla bilindiği *(sabit)* üzerine ittifak vardır. Üçüncü anlamında ise ihtilaf edilmiştir. Eş'arî'ye göre bu ikisi [hüsün ve kubuh] akılla değil sadece şeriat ile sabit olur. Bu durum iki sebepten kaynaklanır.

Birincisi, Eş'arî'ye göre bu ikisi fiilin zatından değildir ve fiil kendisini güzelleştiren ve çirkinleştiren sıfatlara sahip olmaz. [19]

"İkincisi, kul fiilinde zorunludur ve ihtiyârı yoktur. Akıl ise ihtiyârı olmayan bir fail için ödül ve cezanın hangi durumda hak edilmiş olunacağının kararını veremez." [20]

Bu yüzden hüsün ve kubuhla nitelendirilemez. Bununla beraber, ona [Eş'arî'ye] göre, insan özgür olmadığı halde fiillerinden dolayı Allah'ın ona ahirette sevap vermesi veya azap etmesi -Allah adına kötü görülemeyeceği- için caizdir. Çünkü ona göre hüsün ve kubuh Allah'ın fiillerine nispet edilemez.[21]

Üçüncü anlama göre Eş'arî için hüsün ve kubuh fiilin emredilmiş ve yasaklanmış olmasıdır sadece. Bu yüzden ona göre hüsün; mendup, mübah ve vacip olması fark etmeksizin emredilmiş olan şeydir. Kabih ise, mekruh veya haram bir şekilde olması fark etmeksizin yasaklanmış olan şeydir. [22]

Tavzîh ve *Telvîh*'te böyle denildi. Sonuç olarak *Şerhu't-Tavâli'* ve *Tavzîh*'te geçen bu delile göre Eş´ariyye için kul fiilinde mecbur ve zorunludur, ihtiyarı yoktur. [vr.3[b]]

---

[19] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.375.
[20] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.375.
[21] Benzer bir çeviri için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Mukaddimât-ı Erbaa Tercümesi: Tenkîh Metni, Tavzîh Şerhi, Telvîh Hâşiyesi", *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Geleneki*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 824.
[22] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.375.

Bazı fâzıl kimselerin[23] amacı âyetin zâhirini ve Beyzâvî'nin sözünün zâhirini bahsedilen şeye dönüştürmek olmuştur. Böylece bir cebir kokusu veya cebir ile uyuşma hali ortaya çıkmıştır. Akıllar ve zihinler buna cevap vermede karışmış, doğru yolu bulamamış ve bilinçsizce hareket etmişlerdir.[24]

Sonra ben Allah'ın yardımıyla derim: Biliniz ki cebrin anlamı, kulun fiilinin Yüce Allah'a isnat edilmesidir. Kulun filinin Allah'a isnat edilmesi ise iki şekilde olur.

Birincisi; hâlis cebir yani saf cebirdir *(cebr-i mahz)* ki bu, Cebriyye mezhebidir. Yani Cehm b. Safvan et-Tirmizî'nin ashabı olan Cehmiyyedir. Onlar der ki: Kulun kudreti yoktur, ne bir etkiye ne de bir kesbe sahiptir. Tıpkı olduğu hal üzere duran cansız bir varlık gibidir.

İkincisi; orta yollu olan *(mutevassıt)* cebirdir. Yani saf cebre göre tam olmayan cebirdir hatta o, Tefvîz mezhebi ile Cebriyenin tam ortasında bulunandır. Yani Cebriyye mezhebi olan saf cebr ile kulu tamamen vekil kılan Mutezile mezhebinin ortasındadır. Cebr-i mutevassıt denilen [bu grup] Eş´ariyyedir. Denildi ki; cebr-i mütevassıt, kulun fiilinde tesirin bulunmadığı bir kesbi kabul eder.

Kader dört kısımdır, yani fiilin kula ve kudretine nispet edilmesi dört kısımdır. Eğer fiiller zorunluluk olmadan sadece kulun kudreti ve ihtiyarı ile gerçekleşiyorsa kul fiilinde özgür ve fail olmuş olur. Bu birinci yoldur ki Mutezile bunu kabul eder.

Eğer tek bir eser üzerinde iki kudret ve müessirin birleşimi [etkili olmuşsa] ve kulun kudreti bu etkinin bir parçasını *(cüz´)* oluşturuyorsa bu durum ikinci yolu oluşturur. [vr.4[a]]

---

[23] Metnin genelinden anlaşıldığı üzere müellif, fâzıl veya efâdil lakaplarını rastgele kullanmamaktadır. Özellikle kendi dönemine yakın zamanda yaşamış kimseler için bu ifadeyi kullandığını düşünmekteyiz. Bu kavramın hususiyetleri ve tarihçesine dair herhangi bir çalışmaya rastlayamadık.

[24] Bu, ayaklarını görmeyen bir devedir, öyle ki ön ayaklarıyla her şeye çarpar. Birisi kör bir şekilde işe daldığında "Falanca kişi "ışvâ" ya bindi" denilir. [Müellif]

Üstâd'[25]ın ve Ehl-i Sünnet'ten muhakkik olanların yolu budur ki[26] bunlar Hanefiyye ve Mâtürîdiyye'dir. Çünkü onlar yani Hanefîler şöyle derler: "Kulun fiilinde etki sahibi olan şey *(müessir)*, kulun ihtiyârı ile Allah'ın yaratmasının birleşimidir."[27] *Telvîh*'te böyle denildi.

Cebriyye'den ötürü yalnızca birincinin veya Kaderiyye'den ötürü yalnızca ikincinin kabulü söz konusu değildir. Çünkü onlar, daha önce zikrettiğimiz delile cevap olarak derler ki: "Fiilin herhangi bir tercih edene *(müreccihe)* bağımlı olması, fiilin zorunlu olmasını gerektirmez. Çünkü ihtiyarında tesir vardır ve aynı şekilde fiilinde de vardır. Çünkü ihtiyar tam bir müessir değildir, bilakis müessirin parçasıdır."[28] *Tavzîh*'te böyle denildi.

Fâzıl Hayâlî[29] şöyle demiştir:[30] "Burada maksat, kulun kendi kudretine nispet edilen bir fiilinin olmasıdır. Bu kudretin, Üstâd'ın mezhebinde olduğu gibi müessirin bir kısmından

---

[25] Üstâd adıyla bahsedilen kimse Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olan Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)'dir. Bk. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c. 22, s. 515.

[26] *Şerhu'l-Makâsıd*'ta şöyle geçer; Üstâd dedi ki: "Kulun kudreti, etki edebilme noktasında bağımsız (müstakil) değildir. Ancak Allah'ın kudreti tarafından kuşatılarak etki etmede bağımsız (müstakil) hale gelir ve bu yardım [Allah'ın bu yardımı] vesilesiyle orta yolu (mütevassıt) bulur. Bir kısım kimselerin belirtmiş olduğu bu görüş doğruya en yakın olandır. Bu iki kudretin her ikisinin de etki etme konusunda bağımsız olması görüşü ise batıldır."
Diyorum ki, âlimler Üstâd Ebû İshak el- İsferâyinî'nin şöyle dediği hususunda ittifak etmişlerdir: Kulun kudreti, etki edebilme noktasında bağımsız değildir. Ancak Allah'ın kudreti tarafından kuşatılarak etki etmede bağımsız ve bu yardım sayesinde de mütevassıt hâle gelir. Bazı kimselerin görüşü bu şekildedir. Böylece kulun kudreti, müessirin bir parçası olur. Görünen o ki, buradaki bazı kimselerden kasıt Hanefîlerdir. Çünkü onlar iki konuya açıklık getirdiler. Onlar: Kulun fiilinde etki sahibi olan şey (müessir), Allah'ın kudreti ve kulun ihtiyârının birleşimidir, dediler. Cebriyye 'den ötürü yalnızca birincinin veya Kaderiyye'den ötürü yalnızca ikincinin kabulü söz konusu değildir. Böylece onların mezhebi üç konuda ortada bulunmuş olur: Birincisi cebr ve kader, ikincisi hüsün ve kubuh, üçüncüsü ise hitâbın vacip olması meselesindedir. [Müellif]

[27] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.399.

[28] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.401.

[29] Hayâlî (ö. 875/1470), Fatih Sultan Mehmed döneminde yaşamış ve asıl eserlerini kelâm sahasında vermiştir. Bk. Adil Bebek, "Hayâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, c. 17, s. 3.

[30] Sıfat umum ifade ettiği zaman sıfatın mevsufa izafeti caiz olur. Ahlak elbisesi, kadife parçası örneklerinde olduğu gibi. [Müellif]

olmasının veya Eş´ariyye'de olduğu gibi tek bir bütün *(medâr mahz)* olmasının önemi yoktur." Bitti.

Yani burada denilmek istenen şudur ki; kulların fiillerinin açıklanmasında Ehl-i Sünnet'e göre iki görüş vardır. Birincisi Üstâd'ın mezhebidir, ikincisi Eş´ariyyedir. Üstâd'a göre, kulun kudreti müessirin bir parçasıdır ve Eş´ariyye'ye göre ise tek bir bütünden oluşur.

Fiillerin hem Allah'ın hem de kulun kudreti ile zorunlu bir şekilde olmak üzere yani ihtiyârî olmadan gerçekleşmesi ise üçüncü görüşü oluşturur. Bu, filozofların ve İmamü'l-Haremeyn'[31]in görüşüdür. Çünkü onlar: "Fiiller, iki kudretin birleşimiyle meydana gelir. Eğer şartlar oluşmuş ve engeller kalkmışsa Allah'ın kulda yarattığı bir kudret vasıtasıyla zorunlu olarak ve aksi imkânsız olacak şekilde ortaya çıkar,"[32] demişlerdir.

Fiillerin iki kudretin birleşiminden meydana gelmesi ve "Allah'ın kudretinin fiilin aslına, kulun kudretinin ise fiilin sıfatına müteallik olması görüşü ise [Kâdî'ya aittir]. Fiilin sıfatı, fiillerin taat ve mâsiyet oluşlarıdır ki [vr.4[b]] Allah'ın fiilleri bunlarla nitelendirilemez. Örneğin terbiye etme ve acıtma amacı bulunan yetim tokadında[33] olduğu gibi. Tokadın aslı, Allah'ın kudretiyle gerçekleşir; birinci tokadın taat, ikincinin mâsiyet olması ise kulun kudreti ve tesiriyledir."[34] İşte bu dördüncü görüş ise Kâdî'nın görüşüdür. Biliniz ki Kâdı,[35] Üstâd ve İmâmü'l-Haremeyn bizden yani Ehl-i Sünnet'tendir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta böyle denildi.

---

[31] İmâmü'l-Haremeyn (ö. 478/1085), Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olan Cüveynî'dir. Bk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, c. 8, s. 141.
[32] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.8, s.147.
[33] Avucun beyaz kısmıyla yüze vurulan tokattır. [Müellif]
[34] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.8, s.147.
[35] Yalın olarak Kâdı adıyla anılan kimse ünlü Eş'arî kelâmcısı ve Mâlikî fakihi olan Bâkıllânî (ö. 403/101)'dir. Bk. Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, c. 4, s. 531.

Eş'arîler dediler ki kulların ihtiyârî fiilleri sadece Allah'ın kudreti ile meydana gelir ve onların kudretinin bunda etkisi yoktur. Bilakis eksikliklerden uzak olan Yüce Allah, kulda kudret ve ihtiyâr oluşturarak âdetini icra eder. Eğer burada bir engel yoksa kulun makdûr olan fiilini, ihtiyar ile kudreti mukârin kılmak suretiyle var eder *(îcad)*. Böylece kulun fiili Allah tarafından ibda ve ihdas olarak yaratılmışken kul tarafından kesbedilmiş olur. Burada onun kesbinden kasıt, sadece bir araya getirmektir *(mukârene)*. Yani kudret ve irâdenin bir araya getirilmesi olan kesbin; fiili var etme konusunda hiçbir etki ve müdahalesinin olmayıp ona sadece mahal olmasıdır.[36] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta böyle denildi.

Tavzîh'te yazmış olduğu üzere:

> Büyüklerimiz *(meşâyih)* demişlerdir ki: Hanefî ve Mâtürîdîler'e göre kâdirin tek oluşunun *(infîrâd)* sağlanması yoluyla kendisiyle makdûrun ortaya çıktığı *(îcâd)* şey halktır. Kâdiri tek olmayacak şekilde kendisiyle makdûrun ortaya çıktığı şey ise kesbtir.
>
> Allah'ın makdûrâtı ise iki kısma ayrılır. Birincisi kâdirin tek oluşunun tam olarak gerçekleştiği şeylerdir, var oluşlarında kulların hiçbir etkisinin olmadığı varlıklar gibi. İkincisi ise kâdirin infiradının sağlanmasıyla birlikte münferit olmadığı yani kulun kudretinin de dâhil olduğu şeylerdir ki, ihtiyârî fiillerde olduğu gibi.[37]
>
> Yaratma *(halk)*, izâfî bir konudur. [vr.5[a]] Burada makdûr kudret mahallinde olmadan ve kâdirinin infirat etmesiyle ortaya çıkar *(îkâ)*. Kesb de izâfi bir konudur. Kendisiyle makdûrun gerçekleşmesi kudret mahallinde olur, burada makdûrun îkası için kâdirin tek olması gerekmez.
>
> Kesb, makdûrun var oluşunu zorunlu kılmaz. Ancak kesb olması yönüyle failin makdûra ilintilenmesini *(ittisâfını)* zorunlu kılar. Ayrıca niteliksel farklılıklar yani [fiilin] taat veya mâsiyet yahut kabih veya hasen oluşu yaratmadan değil kesbten kaynaklanır. Çünkü kabîhin yaratılması kabih değildir. Onun yaratılması bir maslahat barındırmasına veya sonucunun güzel olmasına engel değildir. Bilakis bunlardan daha da fazlasının içerebilir. Ancak kişinin irâdesiyle yapmış olduğu bu ittisâf ile kastı kabihtir. Böylece anlaşıldı ki kesb ittisâfı zorunlu kılar ve kabîhi

---

[36] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.8, s.147; Ayrıca benzer bir çeviri için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, c. 3, s. 244.

[37] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.403.

neticelendiren şeye kastetmek kabihtir. Çünkü bilinmektedir ki; kastedilen her şeyi Yüce Allah yaratmaktadır ve kastetmede cebr söz konusu değildir.

Netice itibariyle hocalarımız kulda yaratma *(îcad)* ve tekvin kudretinin olduğunu kabul etmezler *(nefyederler)*. Allah'tan başka yaratıcı ve Mükevvin yoktur. Bilakis kulda sadece, eşit durumda olan iki şeyden birini seçme ve tercih etme gibi belli nispetler ve izafetlere etki eden, görelilikleri belirleyen ve hakiki anlamda var olmayı gerektirmeyen bir kudret bulunmaktadır.[38] Bitti.

Begavî,[39] Teğabün suresindeki "Bazılarınız kâfir, bazılarınız mümindir"[40] âyetinin tefsiri için şöyle der:

Yüce Allah kâfiri ve kâfirin küfrünü yarattı, bunun fiil ve kesbi ise kula aittir. Yine fiil ve kesbi kula ait olmak üzere mümini ve onun imanını yarattı. Her iki grubun da fiili ve ihtiyarı vardır. Bu ihtiyar ile kesbleri Allah'ın takdiri ve dilemesi iledir. Mümin, Allah'ın yaratmasından sonra bizzat kendisi imanı seçer. Çünkü Yüce Allah [vr.5[b]] bunu onun için irâde etti ve belirledi *(takdir etti)* ve [ondan yana] bunu bildi. Aynı şekilde kâfir de Allah'ın yaratmasından sonra bizzat kendisi küfrü seçti. Çünkü Yüce Allah onun için bunu takdir etti ve bildi. İşte bu yol, Ehl-i Sünnet'in ve kadercilik ile cebircilikten uzak durup doğru yol üzere olanlarındır.[41] Bitti.

Netice itibariyle Yüce Allah yaratan, kul ise kesbedendir. Ve gerçekte kulun kudretini ve irâdesini fiile sarf etmesi kesbtir. Allah'ın bunun hemen ardından o şeyi vâr etmesi *(îcad)* ise yaratmadır. Burada iki kudret altında tek bir makdûrun [meydana gelmesi] söz konusudur. Fiil, îcad yönünden Yüce Allah'ın; kesbetme yönünden ise kulun makdûrudur. Çünkü kesb, bir vasıta ile *(âlet)*, halk ise âletsiz gerçekleşir. Kesb, [kulun] kudret mahallinde meydana gelen bir makdûr iken halk kudret mahallinde değildir. Kesb, kâdiri tek olduğunda *(infirat)* meydana gelemezken halk [tek bir kâdir ile] meydana gelir.[42] *Şerhu'l-Akaid*'te de böyle denildi.

---

[38] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.404.
[39] Muhammed el-Ferrâ el-Begavî (ö.516/1122); muhaddis, müfessir ve Şâfiî fakihidir. Bk. Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, c. 5, s. 340.
[40] et-Tegabün 64/2
[41] Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud el-Begavî, *Tefsirü'l-Begavî*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Mervân Süvâr, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987, c.4, s. 352.
[42] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal, Beyrut: Dar-u İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, 2014, s.86.

Eşârîler'in delili ise, hâdis kudretin bir etkiye *(müessir)* sahip olmayacağı üzerindedir. Onlara göre:

> Eğer Yüce Allah, kulun güç yetirebileceği fiillerden herhangi bir şey irâde ederse ve kul da bunun zıddını irâde etmişse bu durumda ya her ikisinin birlikte meydana gelmesi gerekir ki bu da iki zıddın bir araya gelmesi demektir ya da her ikisinin de yok olması gerekir. Şüphe yok ki bunlardan birinin gerçekleşmesi diğerinin gerçekleşmesine engeldir. Bu ikisinin meydana gelmemesi ise aynı anda var olmalarını zorunlu kılar. Birbirleri arasında hiçbir bağ olmayan iki zıt oldukları düşünüldüğünde bunların birlikte yok olmaları imkânsızdır. Yahut da bunlardan birinin kudret ve etki sahibi bir varlık olduğu kabul edilmesine rağmen kudretsiz ve âciz olması gerekir ki bu da imkânsızdır. [43]

Böylece hâdis olan kudretin herhangi bir etkisinin olmadığı ve Yüce Allah'ın bütün mümkinâta kâdir olduğu ve bunların hepsinin onunla [onun yaratmasıyla] ortaya çıktığı anlaşıldı. [vr.6[a]] Ayrıca Mutezile'nin, kul kendi başına bir kudrete sahiptir görüşü bâtıl oldu.

> Bu delile göre bizim reddetmiş olduğumuz hâdis kudreti, aynı şekilde Cehmiyye yani Cebriyye de reddetmiştir. Onlara göre Allah'ın makdûru olan bir fiil üzerinde kulun bir kudretinin olması; Allah'ın irâde ettiğinin zıddını kulun irâde etmesi [probleminden ötürü imkânsızdır]. Ancak Cehm b. Safvan et-Tirmîzî'nin savunduğu görüş, kulun kudretini tamamen reddettiği için cebirde aşırıya gitme ve haddi aşma şeklindedir. Tefvîz ile cebr arasında orta yolu bulan doğru görüş gibi değildir. Onun inatçı bir şekilde savunduğu bu düşünce apaçık bilinen şeylere aykırıdır. Örneğin dağın yüksek bir kısmına doğru ihtiyârî olarak tırmanan biriyle dağın tepesinden zarûrî olarak düşen arasında fark vardır. Birincisi ihtiyârîdir, yani çıkmayı vâr eden ve bunda bir tesirinin olduğunu hissettiren bir sıfat kendisinde vardır. Bu sıfat, ikinciden farklı olarak kudret ve ihtiyar olarak adlandırılır çünkü kıyas edildiğinde düşme [olayında] bu sıfatın olmadığı görülür.[44]
>
> Eğer Cehm; kudret ile kastettiğimiz şey etki eden bir sıfattır, derse o zaman aramızdaki tartışma kudrete sıfat deyip dememe gibi adlandırmayla ilgili lafzî bir tartışmaya dönüşür. Eğer, kudretin hakikati ve mahiyeti, tesirin kudretin bir uzantısı oluşunu reddettiğimiz [türden] bir müessir sıfattır derse o zaman bizdeki hâdis kudrette olduğu gibi ondan [tesiri kudretten] ayırmış olur. [45]

---

[43] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.6, s.82.
[44] a.g.e., s.83.
[45] a.yer.

Eğer tek bir makdûrun iki kâdirin [etkisiyle] oluşması mümkün müdür? [câiz midir] derlerse;

> Ashap, mutlak bir şekilde olmadan [yani belli şartlar altında] bunu mümkün görmüştür. Yani kula ait bir kudretin varlığını kabul ettikleri için; bir kâsib olan kâdir ve bir de Hâlık olan kâdir vardır derler. Ancak kula ait olan bu kudret, makdûru üzerinde etkili *(müessir)* değildir onunla sadece kesb bağıyla bağlıdır [vr.6b] ve bunların hepsi Allah'ın kudretinin çerçevesi içindedir. Böylece kulun makdûru kesb olarak kulun, tesir olarak ise Allah'ındır. [46]

Mutezile'den Ebû'l-Hüseyin bu durumu tamamen caiz görürken Mutezile tamamen reddetmiştir. *Şerhu'l-Mevakıf*'ta böyle denildi.

Böylece Eş'arîyye ile Cebriyye arasındaki fark ortaya çıkmış oldu. Bu, bazı kimselere cevaptır sen de düşün.

Hanefî ve Mâtürîdî muhakkik âlimlere gelince onlar Cebriyye ve Kaderiyye'yi reddetme yolunda şunu ispat ettiler: "Kulun fiilinde müessir olan şey, Allah'ın halkı ve kulun ihtiyarının toplamıdır. Cebriyye gibi sadece birinciyi ve Kaderiyye gibi sadece ikinciyi kabul etmemişlerdir. Bu konuda iddialarını temellendirebilmek için iki delil getirdiler."[47] Bunlardan **birincisi** birçok konudan oluşur. [Birincinin] birincisi:

> Zorunlu fiiller ile ihtiyârî fiillerin ayrımını yapmak gerekir. Buradaki fark, [fiilin] irâdemize bitişik olmasından kaynaklanan [yani sadece irâde ile açıklanabilecek] bir fark değildir. Çünkü irâde, failin iki eşit durumdan birini tercih etmesini ve şeylerin [varlıkların] sahip oldukları özellikleri tahsis etmesini [sağlayan] bir sıfattır. İrade vardır diyebilmemiz için bizden tercih ve tahsisin sadır olması zorunludur ki asıl ispatlamaya çalıştığımız budur. Ama eğer [tercih ve tahsis] bizden sadır olmazsa irâde sadece bir şevkten ibaret kalır. O vakit ihtiyârî ve ıztırarî fiiller arasında bir fark kalmaz. Nabzımızın arzuladığımız artması düzende atması örneğinde

---

[46] a.g.e, s.85.
[47] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.399

olduğu gibi. Ancak biz bu ikisini birbirinden ayırıyoruz ve biliyoruz ki birincisi fiilimizle ile olurken ikincisi değildir.[48]

İkincisi: "İhtiyârî fiiller arasında terkine güç yetirebildiklerimiz ve güç yetiremediklerimiz arasında ayrım yapmamızdır. Örneğin durdurulamayan güçlü düşman sebebiyle yokuş aşağı gerileme böyledir."[49] "Aynı şekilde yapmaya güç yetirdiğimiz ve yetiremediğimiz fiiller arasında da ayrım yaparız. Düz bir zeminde hareketi kesmek ile [vr. 7[a]] yüksek bir binaya [çıkarken] hareketi kesmek aynı şey değildir."[50] Minare misali [yüksek bir yer].

Üçüncüsü: "Bizler fiillerimizi kimi zaman dâiyye ile kimi zaman da dâiyye olmadan gerçekleştiririz."[51] Yani "ihtiyârî fiilleri yaparken içimizde bizi teşvik eden ve isteklendiren bir şey duyarız. Nitekim sevdiğimiz birine doğru gitmek ile sevmediğimiz birine gitmek aynı değildir."[52]

Böylece görülmüş oldu ki: "Vicdânî bilgi, zorunluluk *(ıztırar)* ve gereklilik *(vücup)* olmadan fiillerimizi gerçekleştirdiğimize ve mercuhu yahut iki eşit durumdan birini tercih ettiğimize hükmeder. Bu tercih, ihtiyar ve kasıttır."[53] Yani zikredilen bu şeyleri *(mezkurât)* vicdanımıza sunduğumuzda anlarız ki bizler fiillerimizi zorunluluk ve gereklilik olmadan gerçekleştiririz ve aynı şekilde mercuhu yahut eşit iki şeyden birini seçeriz. Şöyle ki; mercuhu racihe rağmen seçeriz. İşte bu tercih, ihtiyar ve kasıttır.

Dördüncüsü:

> Az kuvvet [harcanarak] büyük işler ortaya konulması, göz açıp kapayıncaya kadar uzak mesafelerin kat edilmesi ve kuşkusuz peygamberler ile evliyalara mümkün görülen şeyler gibi harikulade olaylara tanık olur ve onları biliriz. Aynı şekilde bizlere tevatürle ulaşan haberlerle biliriz ki kâfirler peygamberlere ve sıddıklara her cinsten eziyeti vermeye kalkıştılar, buna ve hatta bundan daha fazlasına güç yetirebilecek selamet-i âlâta, gerekli dâîlere ve irâdeye sahip olmalarına rağmen yapamadılar. Buradan anlaşılıyor ki hareketin yani bahsettiğimiz bu olayların

---

[48] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.399.
[49] a.g.e., s.400.
[50] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.399.
[51] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.400.
[52] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.399.
[53] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.400.

meydana gelmesinde müessir olan şey, kulun irâdesi ve kudreti değildir. Eğer böyle olsa idi, harikulade olaylar gerçekleşmezdi. Aynı şekilde [vr.7[b]] hareketin oluşabilmesi için sinirlerin kasılıp gevşemesi yeterli olurdu. Ancak biz bununla ilgili hiçbir şey hissetmiyoruz. Yani belli bir hareketi elde edebilmek için hangi kÂsımızı çalıştırırız bunun bilincinde değiliz. Ve yine harflerin mahreçlerinden çıkışının nasıl olduğu konusunda herhangi bir hisse sahip değiliz. Bu yüzden vicdan ihtiyara delalet eder ve bu ihtiyar, zikretmiş olduğumuz hareketin [olayların] meydana gelmesinde müessir değildir. Biz, ihtiyârî bir hareketi yapmaya ne zaman zorlama olmadan ve kesin bir şekilde yönelirsek *(kasıt)* Yüce Allah âdetini icra eder ve zikrettiğimiz bu ihtiyârî hareketin hemen ardından onu yaratır. Eğer kastetmezsek yaratmaz. Buradaki kasıt, Allah'ın yaratmış olduğu bir şeydir. Yani Yüce Allah, kulun seçeneklerden her birine sarf edebilmesi için ardışık olarak kulda bir kudret yaratır. Kulun fiilini belli bir şeye sarf etmiş olması kasıt ve ihtiyardır. Kastın var olması -zorunlu olmayacak şekilde- Allah'ın mevcudatına yani yine onun yarattığı şeylere bağlı olacak şekilde gerçekleştiği için kasıt Allah'ın mahlûkudur denilir. Yoksa Allah bizzat bu sarfı [kudretin muayyen bir şıkka sarfını] yaratmıştır anlamında değil. Çünkü bu, kudretin yaratılışına ters düşer. Böylece zikrettiğimiz bu şey Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamından meydana gelmiş olur.[54]

Bu yüzden mezkûr delil için Eş´ariyye'ye cevap olarak şöyle dediler: "Fiilin müreccihe bağımlı olması onun zorunlu olmasını gerektirmez. Çünkü [kulun] fiilinde ihtiyarının tesiri vardır ve ihtiyar tam bir müessir değildir sadece müessirin bir parçasıdır."[55]

Sonuç itibariyle:

Bu delilde vicdan yoluyla bilinmiş oldu ki kulun bazı fiillerinde kastı ve ihtiyarı vardır. Bu kasıt ve ihtiyar,[56] kulun fiilinin meydana gelmesinde tek başına yeterli değildir çünkü tüm sebepler gerçekleşmiş olsa fiil meydana gelmeyebilir yahut sebepler eksik kalmış olup fiil meydana gelebilir.[vr.8[a]] Bu yüzden kulun fiili, kulun kesin bir şekilde kastetmesinin hemen ardından Allah'ın âdetini icrâ ettirerek o şeyi yaratması sonucunda meydana gelir.[57]

---

54 Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.400.
55 a.g.e., s.401.
56 "Takdir ettiği sorunun cevabı [şudur]: Kulun kastı zorunludur, ihtiyârî değildir çünkü kulun ihtiyarının bulunmadığı [bir şey olan] Allah'ın yaratması ile hâsıl olmaktadır. Aksi taktirde ihtiyarların teselsülüne düşülür. Bu yüzden kasıt, Allah'ın mahlukudur diyorum." Bitti. [Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.400].
" Ancak ne mevcut ne madum olan durumlarda kendisine bağlı olunan şeylerin *(mâ yetevakkaf aleyh)* o esnadaki varlığı [fiilin varlığını] zorunlu kılmaz. Çünkü kudretin fiile sarfı demek olan kasıt, Allah'ın mahlûku olsaydı, fail fiile muztar olurdu ve bu da kudretin yaratılmasıyla çelişir. Eğer denilirse ki; [fiilin] mahlûkata dayanıyor oluşu gereklilik yoluyla değil de yine Allah'ın yaratması yoluyla olur denilirse o vakit kulun fiilinin Allah'ın mahlûku oluşu konusunda –zorunlu olarak dayandığı kulun [kendisi de] mahlûk olduğu için- bir tartışma kalmaz. Bu ise kulun fiilin mucidi olması ve onda müessir olmasıyla çelişmez. Var olan şeylerde değil de "kasıt" gibi ne mevcut ne madum olan şeylerde gereklilik yoluyla dayanmanın (istinadın) mümkün olduğunu söylüyorum." [Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.401]. [Müellif]
57 Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.399.

İkinci delil:

Vicdan yoluyla biliriz ki kulun sun´u [rolü] yani ihtiyarî fiili vardır. Bu sun'un mevcut olan bir durumda değil de ne mevcut ne de ma´dûm olan bir durumda olması gerekir. Çünkü kulun sun'u ya vasıtasız bir şekilde ya da bir şeyin vücudu veya ademi vasıtasıyla gerçekleşir. Ancak bu ihtimallerin hepsi batıldır. Çünkü birincide bir şeyin var olabilmesi için illetlerinin tamamlanmış olması gerekir, kulun sun'unda ihtiyârî tesiri düşünülemez. İkinci seçenekte ise sun'un kendisi vasıtasıyla oluştuğu durumun zorunlu varlığa dayanarak ortaya çıkması gerekir. Böylece kulun sun'undan, vacip olarak zorunlu [bir varlık] ortaya çıkar. Üçüncüde ise bahsettiğimiz bu yokluk *(adem)* eğer başlangıçta da yok olan bir şey ise o zaman kadîm olması gerekir ki kulun bunda sun'u olamaz. Eğer sonradan yok olan bir şey ise, var olabilmesi için gerekli olan tüm illetlerden bir kısmının zevali gerekir. Şâyet bu kısım mevcut bir şey ise o zaman varlığı vacibu'l-vücuda dayanır ve kul için onun izale edilmesi imkânsız olur. Şâyet ademin zevaline sebep olan bir şey varsa o zaman sorun yine ortaya çıkar. Çünkü ademin zevali vücuttur. Ve böylece [yine] bir şeyin vücudu vasıtasıyla meydana gelmiş olur ki bu da varlıklar silsilesinin vacibu'l-vücuda dayanarak kulun sun'undan zorunlu bir şekilde ortaya çıkmasına sebep olur.

Netice olarak kulun sun´unun sadece ne mevcut ne de ma´dûm bir durumda olabileceği açığa çıkmış oldu. Ayrıca bu durum vacibe dayalı varlıklar vasıtasıyla zorunlu olmaz. Aksi takdirde kulun sun´undan çıkmış olmakla birlikte ona ait bir eser bulunamaz. Ve vicdan ile ispatlanan şey batıl olmuş olur. [vr.8^b] Ayrıca bu durumun, fiil sırasında olması gereken îcad ve îka olması caiz değildir. Aksi halde kul, o şeyin hâlıkı ve mûcidi gibi olacaktır. Çünkü bu şey, var olmalarında kulun eserinin olmadığı durumlara bağlıdır. Tıpkı kulun varlığı, kudreti ve selamet-i âlâtı vs. gibi şeylerde olduğu gibi. Böylece kuldan ortaya çıkan ne mevcut ne de ma´dûm olan bu durumun eser meydana getirmesinin zorunlu olmadığı belli olmuş oldu. Bu, kesb diye isimlendirilir. Fiil ise; Allah'ın yaratması, kulun kesbi ve her ikisinin kudrete mukârin olması sonucu oluşur. Ancak yaratma konusunda makdûrun ortaya çıkışı (îkâ) kâdirinin tek oluşu ile geçerli olur *(sıhhat)*. Kesbte ise böyle değildir. Aynı şekilde yaratmada makdûr olan fiil kudret mahallinde ortaya çıkmaz, kesbte ise kudret mahallinde çıkar. Örneğin Zeyd'in hareketi, Allah'ın yaratması sonucu meydana gelir. Burada Allah'tan başka kudrette bulunan yoktur. Ayrıca fiil, Zeyd'in kesbi ile meydana gelir. Zeyd'in kendisi, kudretin kendisinde kullanıldığı mahaldir. Sonuç olarak Hâlık'ın eseri, zatı dışında bir konuda fiilin îcad edilmesidir. Kesbedenin eseri ise kâim olduğu bir mahalde onun sun´udur.[58] *Tavzîh ve Telvîh*'te de böyle denildi.

Biliniz ki ne mevcut ne de ma´dûm olarak görülen şey âlimlerin hâl olarak adlandırdıkları konuda ortaya çıktı. Onlar [hâli] ne mevcut ne de ma´dûm bir sıfat olarak

---

[58] a.g.e., s.401-402.

görürler. Ancak bu konu bizden Kâdı Bâkıllanî ile Mutezile'den Ebû Haşim dışında ehl-i hak tarafından kabul edilmiş değildir. Ayrıca İmâmu'l-Haremeyn de başta kabul etmiş sonra bu fikrinden dönmüştür.[59] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta böyle denildi.

> Âlimlerin bu konudaki görüşlerini özetle ifade edecek olursak; hiç şüphesiz canlılar, büyüme ve yiyeceklerin sindirilmesi gibi bazı fiilleri bilinçsiz bir şekilde yerine getirirken bazılarında bilinçli ancak [vr.9a] irâdesizdirler. Hastalık, sağlık, uyku ve uyanıklık hali buna örnektir. Bazı fiillerinde ise fiilin ortaya çıkması için bir kasıt bulunur ama bu çıkışı kasta bağlı değildir. Çünkü fiil, kastetmesine rağmen meydana gelmeyebilir yahut kastetmediği halde meydana gelebilir. Fiilin ortaya çıkıp çıkmamasının geçerliliği kudret olarak adlandırılır. Kudret, iki şeyden birinin diğerine tercih edilmesi söz konusu olmadığı sürece [fiilin] ortaya çıkması için yeterli değildir. Tercih ise, dâî veya irâde olarak da isimlendirilen kudret ile olur. Kudret ve dâiyye bir araya geldiğinde fiil oluşur, birinin olmamasında ise oluşmaz. Bütün fiiller failinden kudreti ve irâdesinin yani ihtiyarının hâsıl olması sebebiyle oluşur. Bu şekilde olmayan tüm seçenekler ise ihtiyarî değildir.[60] *Telvîh*'te böyle denildi.

Biliniz ki Hanefiyye'ye göre tevassut üç yerde olur: Birincisi Kaderiyye ve Cebriyye arasında olandır. İkincisi hüsün ve kubuh konusundadır. Çünkü Eş´ariyye'ye göre hüsün ve kubuh, fiilin zatından veya sıfatından kaynaklanmaz ancak şeriat yoluyla bilinir. Mutezile'ye göre hüsün ve kubuh fiilin zatındandır. Buna hükmeden şey, akıldır. Güzeli güzel kılan ve çirkini çirkin kılan şey akıldır. Hanefiyye'ye göre ise Yüce Allah bazı şeyleri hasen, bazı şeyleri de kabih olarak yaratır. Akıl bilemese dahi [Allah] hasen olanı emreder ve kabih olandan nehyeder. Çünkü Yüce Allah, kötülüğü ve zulmü emretmez. Bu konuda hüküm sahibi olan, Allah'tır. O, bundan başkasına hükmetmekten yücedir. Ayrıca tıpkı Eş´ariyye'de olduğu gibi şeriatın hasen kıldığı hasen, kabih kıldığı kabihtir derler ancak onlarla aralarındaki fark ortadadır ki sen de düşün. [vr.9b] Böylece Hanefîler, Eşârîler ile Mutezile arasında orta yolu tuttular. *Tavzîh*'te geçtiği üzere: "Ashabımızdan bazı kimselere ve Mutezile'ye göre bazı fiillerin hasen veya kabih oluşu fiilin zatından ve onda bulunan bir sıfattan kaynaklanır ve akıl vasıtasıyla bilinebilir."[61] Bitti.

---

[59] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.2, s.64.
[60] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.402-403.
[61] Sarüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.405.

Yani hüsün ve kubhu belirleyen şey akıldır, tıpkı [diğerlerinde] şeriat olduğu gibi. Ancak ashabımız ile Mutezile arasında iki noktada fark vardır. Birincisi:

> Mutezile'ye göre akıl, hüsün ve kubuh konusunda hem Allah hem de kullar adına mutlak hüküm sahibidir. Yüce Allah'ın kulları için aslah olanı [seçmesi] aklen vaciptir ve bunun terki Allah için haramdır. Vacipler ve haramların hükmü zorunlu olarak hüsün ve kubhun hükmü ile olur. Kullara gelince akıl, [hüsün ve kubhu] Allah'ın bu konuda herhangi bir hükmü olmadan da haram veya mübah kılar.
>
> Ashabımızdan bazı kimselere gelince hüsün ve kubhu [belirlemede] hâkim olan Allah'tır. O, başka bir şeyin kendisi üzerinde hükmü bulunmasından veya kendisine bir şeyin vacip olmasından münezzehtir. Kulların fiillerini yaratan ve kimisini hasen kimisini de kabih kılan yine odur. Onun küllî veya cüzî olarak koyduğu her hüküm açık ve belirgindir. Bunlar zâhirleri ve batınları ihata edilebilir şeylerdir. Fiillere hayır, şer, fayda, zarar, hüsün, kubuh koyandır.[62]

Eğer bize; hüsün ve kubuh konusunda hüküm sahibi Allah'tır dediğiniz için sizinle Eş´ariyye arasında bir fark yoktur denilirse şöyle deriz:

> Eşârîler'e göre hüsün ve kubuh, sadece peygamber ile kitabı geldikten sonra bilinebilir. Ancak ashabımızdan yani Hanefîlerden bazı kimselere göre, [vr.10a] Allah'ın kendilerinde yarattığı zarurî ilimden ötürü hüsün ve kubuh akılla bilinebilir. Bu durum, peygamberin kabul edilmesinin hasen oluşu veya zararlı yalanın kabih oluşu gibi örneklerde olduğu üzere kesb etmeden veya kesb yoluyla gerçekleşir. Kesb yoluyla bilmeye ise hüsün ve kubhun öncüller arasında sıralama yapıp deliller üzerinde nazar etme yoluyla bilinebiliyor olmaları örnektir. Bazı şeyler ise sadece Peygamber aleyhi's-selâm ve getirdiği kitap yoluyla bilinebilir. Nitekim şer'î hükümlerin büyük çoğunluğu böyledir.[63] *Telvîh*'te böyle denildi.

İkinci bir fark ise:

> Mutezile'ye göre akıl, tevlid yoluyla hüsün ve kubhu bilmeyi gerektirir. Tevlid, sahih nazarın neticesi olarak aklın ilmi doğurmasıdır. Ancak ashabımızdan bazı kimselere göre akıl, bazı şeylerin bilinmesinde sadece bir araçtır. Her ne kadar bunların büyük bir kısmı peygamberin tebliği vasıtasıyla biliniyor olsa da Allah bir kısım şeylerin [hüsün ve kubuh oluşlarının] bilinmesini akla vermiştir. Ancak buradaki akıl ilmi doğuran bir sebep olarak değil de Yüce

---

[62] a.g.e., s.407.
[63] Teftâzânî, *Telvîh*, c.1, s.407.

Allah'ın [onunla] âdetini icra ettirerek bazen kesb vasıtasıyla bazen kesb olmadan [kulda bilgiyi] yaratması içindir. Yani aklın bilgileri doğru bir düzende sıralamasıdır ki bu sıralama mevcudatı var etme *(îcâd)* anlamında bir kudret değildir.[64] *Tavzîh*'te böyle denildi.

Biliniz ki:

> Tevlîd, fiilin başka bir fiil aracılığıyla failinden meydana gelmesidir. Anahtarın hareketi gibi. Mübaşere ise, bunun elin hareketi gibi diğer bir fiilin aracılığı olmadan olmasıdır. Ehl-i Sünnet'e göre tevlid yoktur çünkü bütün fiiller aracısız bir şekilde Allah'a isnat edilir. Yani fiillerin mucidi ve hâlıkı Allah'tır. Ehl-i Sünnet'e göre sahih nazar neticesinde ilmin hâsıl olması ise Allah'ın âdet gereği yaratması iledir. Yani onun hâsıl olmaması imkânsız değildir. Âdet, fiillerin tekrar etmesi, daima veya çoğunlukla meydana gelmesidir. Filozoflara göre ise zorunluluk yoluyla olur. Onlara göre [vr.10^b] sahih nazar; zihni, neticenin ortaya çıkarılmasına *(feyz)* yönlendirir. Böylece tam bir şekilde kâbil ve fail olma zaruretiyle ikisinin husûlü vacip olur.
>
> Mutezile'ye göre ise akıl, ilmi doğurur *(tevlid)* yani öncüllerin sıralanması ilmi zorunlu kılar. Bunu, birtakım olayları *(havadis)* Yüce yaratıcıdan *(Bârî)* başkasına isnat ederek yaparlar. Bu sebepten sahih nazar, neticeyi doğuran şeydir denilebilir.[65] *Telvîh*'te böyle denildi.

[Hanefîler'in] ortada bulunduğu üçüncü konu ise insanın mükellef oluşu *(hitâb)* meselesidir. Mutezile'ye göre hitâb akılla ilgili bir meseledir. Onlara göre [bazı şeylerin kişiye] vacip oluşu ancak akılla mümkündür. Eşârîler'e göre ise vacipler ancak şeriat ile sabit olur. Hanefîler'e gelince onlar bu ikisinin ortasını bulurlar. Çünkü onlara göre şeriat zaten akıl üzerine bina edilir. Yani Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek ile mucizelerin bilgisi nübüvvete delildir. Bu konular devirden [devre düşme tehlikesinden] dolayı şeriat yoluyla değil kesinlikle akıl yoluyla bilinebilir. Bununla beraber aklî meselelerde hataya düşülebilir. Çünkü akıl ve duyular ile bilgi edinmede *(idrâk)* vehmî ve aklî iki hüküm arasında karışıklığa düşülebilir. Böylece görüşlerin içeriklerinde yanılsamalar meydana gelir. Nitekim fikir sahibi insanlar arasındaki ihtilaflar ve kişinin kendi içerisinde iki görüş arasında kararsızlık yaşaması da bu şekildedir. Birtakım aklî konularda akıl ile vehmin

---

[64] Sarüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.407-408.
[65] Teftâzânî, Telvîh, c.1, s.407-408.

karşıtlığı ve bunlarda hataya düşülmesi Hanefîler'e göre iki konudadır.[66] Birincisi cebir ve kader ile hüsün ve kubuh meseleleridir ki yukarıda bunlardan bahsettik. İkincisi ise akıl ve vehmin karşıtlığıdır ki bu konu, Hanefîler'in ortada bulunduğunu belirttiğimiz üçüncü meseledir. *Tavzîh*'te böyle denildi.[67]

Biliniz ki Eşârîler'e göre dağın başında [vr.11[a]] yaşayıp kendisine peygamber daveti ulaşmayan yahut ulaştığı sırada onu anlamayan veya çocuk olan bununla beraber yetişkin ve akıl edebilen biri olduğu an vefat eden bir kimse; Allah'ın varlığını bilme, iman ve amellerin terki hususunda mâzurdur. Çünkü hitabın vacip oluşu ancak şeriat *(sem')* ile mümkün olur.

Müslümanların ve ümmetlerin övüncü *(fahru'l-eimme)*, Nisa suresindeki "Peygamberlerin ardından insanların Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın diye"[68] âyetinin tefsiri için şöyle der:

> Ashabımız Allah'ı bilmenin ancak şeriat *(sem')* ile vacip olabileceğini bu âyet ile delillendirmiştir. Çünkü bu âyet, insanların peygamber gönderilmeden önce *(bi'set)* ibadet ve taatleri terk edebilme konusunda mazeretlerinin olabileceğine delalet eder. Şu âyet de bunun benzeridir: "Biz peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz".[69] Aynı şekilde "Eğer biz onları bir azap ile helak edecek olsaydık mutlaka şöyle derlerdi: "Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de âyetlerine tâbi olsaydık."[70] [âyeti de böyledir.].[71] Bitti.

---

[66] *Şerhu'l-Akâid*'de de denilen, bunu destekler: Müctehit, aklî konularda kimi zaman hata eder kimi zaman doğruya ulaşır. [Müellif]

[67] Burada yapılan iktibası, Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh* adlı eserinde aradık, ancak bulamadık.

[68] en-Nisa 4/165; Âyetin tamamı şöyledir: "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." Bk. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (haz.), *Kur'ân-ı Kerim Meali*, 12. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011, s. 113.

[69] el-İsra 17/15

[70] Tâhâ 20/134

[71] Ebu Abdullah Fahruddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dar-u ihyâ-i'-turâsi'l-Arabî, 1983, c.11, s.110.

Mutezile'ye göre ise mâzur değildirler hatta ne iman ne de küfre sahip olmasalar dahi azaba uğrarlar. Hanefîler'e göre ise eğer tecrübe edebilecekleri bir zamandan önce ölmüşlerse mâzurdurlar. Ama eğer Yüce Allah yardım eder de tecrübe edecekleri kadar zaman ve âkıbeti idrâk edebilecekleri kadar mühlet verirse kendilerine tebliğ ulaşmasa dahi mâzur değildirler. Çünkü düşünme için süre tanınması, kalbin gafletten uyanması için peygamberin çağrısının ulaşması mesabesindedir.

Eğer Ebû Hanîfe'nin: "Bir kimsenin yeryüzündeki eserleri gördüğü halde yaratıcıyı bilmemesi konusunda özrü olamaz. Çünkü âyette " Size bir uyarıcı gelene kadar düşünmeniz için size zaman vermedik mi?" [72] denilmiştir. Ayrıca belirli bir müddet koymanın [vr.11b] ne aklî ne de sem'î bir delili vardır. Bilakis bu konu Allah'ın ilmindedir eğer gerçekleşirse mâzur olurlar, gerçekleşmezse olmazlar." şeklindeki sözüyle itiraz ederlerse şöyle deriz: *Keşfü'l-Pezdevî*'[73]de ve başka yerlerde Ebû Hanîfe'nin bu sözleri aklî olmanın başlamasına değil de [düşünme işini] tecrübe edeceği zaman diliminin sonrasına hamledilir. Bir kısım fakihler hatta çoğu fakih, Ebû Hanîfe bunu kastetmiş olsa dahi şeriate göre bu süre içerisinde özrün meydana gelmiş olmasından ötürü mâzur görülürler. Buna göre eğer düşünme süresi gerçekleşmişse akıl sahibi olan o bireyin göz alıcı delillere ve apaçık işaretlere bakarak yaratıcısına *(Sâni)* dair bilgiyi elde etmiş olması gerekir. Şâyet zaman verilmesine rağmen bu bilgiyi edinememişse tıpkı peygamberin çağrısı sonrasında olduğu gibi bu özrün *(sebebin)* de vadesi dolar ve böylece mâzur olamaz.[74] *Keşfü'l-Pezdevî*'de böyle denildi.

---

[72] Fâtır 35/37

[73] Bu kitabın, Hanefî fakihi olan Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330)'nin *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-pezdevî* isimli eseri olduğunu düşünmekteyiz. Eser hakkında kısa bilgi için bk. Fahrettin Atar, "Abdülazîz el-Buhârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, c. 1, s. 186.

[74] Burada yapılan iktibası, Abdülaziz el-Buharî'nin, *Keşfü'l-esrâr an Usûl-i fahri'l-İslâm el-Pezdevî* adlı eserinden aradık, ancak bulamadık.

Emâlî şârihlerinin dağdaki mâzur değildir şeklindeki sözlerine gelince;[75] görünen o ki bu [düşünce] Ebû Hanîfe'nin sözünün zâhirine göredir. Ebû Hanîfe'nin sözü tevil edilmiştir ve genel olarak kabul edilen *(müftâ bih)* görüş değildir. Her birey için tecrübe zamanının müddeti tefekkür ve tezekkür edebilecekleri kadar süredir. Bu konuda [tecrübe müddetinin] on yedi sene, on sekiz sene ve Peygamber aleyhi's-selâmın Allah'ın âdemoğlunu altmış seneye kadar mâzur tuttuğu rivâyeti sebebiyle yirmi ile altmış yaş arası olduğunu söyleyen görüşler vardır. *Mir'ât-ı Hüsrev*'[76]de ve Beyzâvî'de böyle denildi. Doğru olan ise bu konuda herhangi bir vakit belirlememektir çünkü her kişinin akıl yapısı ve işleyişi birbirinden farklıdır. Kimisi hızlı ilerlerken kimisi yavaş ilerler.

Şerhu'l-Mevâkıf'ta şöyle denilmiştir:

> Eğer [kişiye] vacip olan ilk şey düşünmektir *(nazar)* dersek bu durumda tam bir şekilde nazar edip onunla mârifetullaha ulaşacak kadar vakti olduğu halde bu vakitte herhangi bir mazereti olmaksızın nazar etmeyen ve mârifetullaha ulaşmayan kimse şüphesiz âsi olmuştur. Buluğ çağında öldüğü için bunu yapamayan kimse ise çocukluk çağındaki kimse gibidir. Nazarın tamamını değil de bir kısmını gerçekleştirecek kadar zamanı olan kimse [vr.12[a]] eğer erteleme olmadan nazara başlamış ancak nazarı yerine getiremeden ve mârifet hâsıl olmadan önce ölmüşse burada kesinlikle isyan yoktur. Ama eğer o, nazara başlamamış hatta herhangi bir özür olmadan ertelemiş ve öylece ölmüşse bu durumda ihtimaller vardır. En güçlüsü; erteleme kusurundan dolayı isyankâr olduğu görüşüdür.[77] Bu kimsenin vacibi yerine getirmek için geniş zamanının olmadığı anlaşılmış olsa bile durum böyledir. Temiz olarak uyandığı halde oruç tutmayan ancak aynı gün içerisinde hayız olan kadın buna örnektir. Orucu tamamlaması mümkün olmasa bile isyankârdır.[78] Bitti.

Biliniz ki güdüler *(devâî)*, dâînin veya dâiyyenin çoğuludur. Bir kimse bir şeyin yapılmasında veya yapılmamasında tercih sebebi olacak bir maslahat görürse kalbinde o

[75] Akıl sahibi kimsenin yükseklerin ve alçakların yaratıcısını bilmeme konusunda mazereti yoktur. Şöyle ki: Tecrübe zamanında ve sonrasında bulunan cehalet için akıl sahibi kimsenin mazereti yoktur. Ancak tecrübe zamanından önce bulunan cehalet bir özürdür. Bu durumda [kişi], buluğ zamanında ölen çocuk gibidir. İttifakla mâzur görülür. [Müellif]
[76] Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl fî Şerh-i Mirkâti'l-vusûl,* Dersaadet: Şirket-i Osmaniyye, 1321, s.311.
[77] Diğer bir çeviri için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2015, c. 1, s. 370.
[78] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.1, s.82.

şeye karşı belirgin *(câzim)* bir yönelim *(meyl)* oluşur. Bu itikad, bilgi veya zan üzere meydana gelmesi fark etmeksizin dâî olarak adlandırılır. Dâî, çağırmak *(deâ)* kelimesinden yani talepten gelir. Kişinin maslahata yönelik bilgisi ondan fiili yapmasını talep etmektedir. Bu yüzden amaç *(garaz)* olarak da adlandırılabilir. Usûlcüler kudret-i dâînin tamamına illet-i tâmme derler. Fâzıl Şeyhzâde,[79] -Fâzıl Şihâb'[80]ın da tahkik ettiği [eserinde]- Bakara suresinde geçen bu kelimeyi günahlardan kaçış ve ibadetlere arzu duyma olarak tefsir etmiştir.

Hanefiyye ve Eş´ariyye, kulun fiilinin dâî ile veya dâî olmadan ortaya çıkabileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Eş´ariyye'ye göre fiilin iki yönünden birine müteallik olan ihtiyâr ile yapılan tercih dâî ile gerçekleşmemiştir. Bizde [Hanefîler] ise bu caizdir. Yırtıcı hayvandan kaçan kişi buna örnektir.

Hanefîler'e göre: "Kul, bir şeyin rüçhan olduğuna itikad etmediği halde o şeyi yapabilir. Hatta bilerek mercuh olanı dahi yapabilir. Yırtıcı hayvandan kaçan kişi ya da susayan birinin iki eşit bardak [seçimi] örneği böyledir. Her kim bu düşünceyi reddederse o kişi içsel bilgileri *(vicdâniyyât)* reddetmiş olur."[81] "Burada kastettiğimiz şey şudur: Müreccihsiz rüçhan *(rüçhan bila müreccih)* batıldır. [vr.12^b] Çünkü mûcid olmadan mümkün bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır *(muhal)*. Bu mûcidin zorunlu varlık olması veya olmaması önemli değildir."[82] Çünkü Hanefîler, açık bir şekilde ya dâî ile ya da dâî olmadan fiillerimizi yerine getiririz demişlerdir. *Tavzîh*'te böyle denildi.

---

[79] Şeyhzâde (ö. 950/1543) tefsir âlimi ve fakihtir. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'in tamamı üzerine hâşiyesi vardır. Bk. Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, c. 39, ss. 97-98.

[80] Fâzıl Şihâb, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659)'dir. Mısırlı dil ve edebiyat âlimi, fakih ve müfessirdir. Beyzâvî tefsirinin tamamına hâşiyesi vardır. Bk. Ali Şakir Ergin, "Şehâbbedin Hafâcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, c. 15, ss. 72-73.

[81] Sadrüşşerîa, *Tavzîh*, c.1, s.397.

[82] a.yer.

Bu yüzden her ikisine göre de [Eşârîler ve Mâtürîdîler] kulun fiilinin var olması sırasında dâînin var veya yok olması aynıdır. Bununla beraber hakikatte çoğunlukla dâî ile ortaya çıkar. Ancak Mutezile'ye göre: "Kulun kudreti, müreccih ile yani dâî ile ilişkili olmadığı sürece fiile tesir edemez."[83] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta böyle denildi.

Eşârîler demişlerdir ki:

> Sorumlu tutulma *(teklif)*, uyarılma *(tedîb)*, peygamberlerin gönderilmesi *(bi'set)* ve onların çağrısı *(davet)*, kulun fiili ve ihtiyarı için birer dâiyye olabilir. Sonra Allah, fiili bu ikisinin ardından âdet olarak yaratır. Böylece fiil, dâiyyelerden kaynaklı olarak taate dönüşmüş olur ancak bu, fiilin şeriatla uyumlu olmasına bağlıdır. Eğer aykırı olursa isyan olur. Ayrıca ödül ve cezanın gerçekleşmesini zorunlu kılacak bir sebep olmayacak şekilde onların alameti olur.[84] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta böyle denildi.

Kâdı Beyzâvî, bahsi geçen âyet-i kerîmenin tefsirinde şöyle der: "Âyetin dış manası başlangıçta onların ihtiyarının olmadığı şeklindedir. Zaten muhakkiklere göre de durum bu şekildedir. Çünkü kulların ihtiyarı Yüce Allah'ın ihtiyarı ile yaratılmış bir şeydir ve yine onların ihtiyarının olmadığı dâiyyelere bağımlıdır."[85] Bitti. Çünkü Eşârîler'e göre kulların ihtiyârî fiilleri sadece Allah'ın kudreti ile meydana gelir. Kulların kudretinin bunda tesiri yoktur. Aksine Yüce Allah, kulda kudret ve ihtiyâr var edebilmek için âdetini icrâ eder. Eğer bunda [vr.13a] bir engel yoksa kulun makdûr fiilini ihtiyar ile kudrete mukârene ederek var eder. Böylece fiil ibdâ ve ihdas olacak şekilde yaratma açısından Allah'a; kesb açısından ise kula ait olur.

Nitekim Fâzıl Şihâb'ın bu konuda söyledikleri bu görüşü teyit eder:

> Şâyet bunda cebir şüphesi uyandıran bir şey olsa idi o zaman kulun ihtiyarının ehl-i hak tarafından kabul edilmesine rağmen Allah tarafından kulda yaratılmadığı sürece var

[83] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.8, s.186.
[84] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1991, c.8, s.155.
[85] Beyzâvî, *Envârü'-tenzîl esrârü't-tevîl*, c.4, s.187.

olmayacak olan dâiyyeler ile var olduğuna işaret ederdi. Bu, Eşârîler'in "Allah dilemedikçe siz de dileyemezsiniz"[86] âyeti hakkındaki görüşleridir.

Muhakkiklerin sonuncusu Devvânî, eserinde (makale): Eşârîlerin kabul etmiş olduğu kulların fiilleri; kulun irâdesi ile kudretinin taalluk etmesidir ki bu, Allah'ın fiili yaratması için sıradan bir sebeptir. Fiilin temellerinin ne olduğunu incelediğimizde irâdenin şevk ve tasavvurdan kaynaklandığını görürüz. Bunun dışındaki konularda ise kulun kudreti ve ihtiyarına ait bir şey yoktur. Nitekim bu, Cebriyye mezhebinin sahih olmadığı konusunda musannifin söylediklerinin özüdür. Eğer tahkik etmek istersen bu esere (makale) bak.[87] Bitti.

Bu yüzden diyorum ki, adı geçen âyetin Cebriyye mezhebine uygun olarak tefsir edilmesi doğru değildir ve iki sebepten ötürü yanlıştır.

Birincisi, âyetin tefsiri bizim batıl olduğuna, uygun ve doğru olmadığına hükmettiğimiz bu inancın aksine bir manaya sahiptir.

İkincisi, onların muhakkik olarak adlandırdıkları kimseler muhakkik değil yalancıdır. Ayrıca âyetin anlaşılmasında bir ihtimal daha var. Eğer âyetteki mâ [ما]'yı mevsûl olarak alıp ihtiyara meful yaparsak "[Allah] yaratacağı şeyi seçer" manasına gelir. Âyetteki "Onların seçimleri vardır" ifadesi ise "Onların seçimleri yok mudur?" şeklinde soru ve inkâr bildiren bir cümle olur. Böylece anlam ehl-i hak mezhebine uygun hale gelir ve sonrasıyla da uyumlu olur. Böylece ya Allah'tan başkasında ihtiyarın [vr.13b] ispatının garipsenmesi ya da Allah'ın tenzih edilmesi şeklinde anlaşılır. Fâzıl Sâdî[88] böyle söyledi.

"Eğer mâ [ما] 'yı mevsul yaptığımızda sıla cümlesinden mevsûle giden râcih nerededir? dersen şöyle derim: "Onların seçim hakkı yoktur" cümlesinin aslı "Şüphesiz bu

---

[86] et-Tekvîr 81/29
[87] Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafacî, *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, Bulak: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1283, c.4, s.83.
[88] Fâzıl Sâdî, Osmanlı şeyhülislâmı Sâdî Çelebi (ö. 945/1539)'dir. Beyzâvî tefsirinin tamamına hâşiye yazan müfessirlerdendir. Bk. Ziya Demir, Mehmet İpşirli, "Sâdî Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, c. 35, ss. 404-5.

azim gerektiren [yüce] işlerdendir"[89] âyetinde olduğu gibi hazf olmuştur."[90] *Keşşaf*'ta böyle denildi.

Biliniz ki Allâme Beyzâvî, kulun kesbini çok sayıda yerde ispat etmiştir. Birincisi Yunus suresindeki "Allah kullarına zulmetmez"[91] âyetidir. "Allah, onlara akılları ve duyuları yüzünden zulmetmez. Ancak insanlar fırsatları kaçırmaları ve bozgunculukları yüzünden kendilerine zulmederler. Bu da kulun kesb sahibi olduğunun delilidir. Ve Mücbire'nin iddia ettiği gibi ihtiyarın tamamen olmaması gibi bir durum söz konusu değildir."[92] Bitti.

İkincisi yine aynı suredeki "İşte haddi aşanların kalbine böyle mühür vururuz"[93] âyetidir. Beyzâvî: "Bu örnekler, fiillerin Allah'ın kudreti ve kulun kesbi ile meydana geldiğinin delilidir"[94] demiştir.

Üçüncüsü Beyzâvî: "Mutezile, kul fiilinde özgürdür şeklindeki görüşlerini İbrahim suresindeki "Beni değil kendinizi kınayın"[95] ve benzeri âyetlerle delillendirmiştir. Ancak âyette buna delalet eden bir şey yoktur. Çünkü kulun fiilinde kudretine ait bir sebebin (medhal) olması ikisinin geçerliliği için yeterlidir. Nitekim bu da ashabımızın kesb dediği şeydir."[96]Bitti.

Görüldüğü üzere musannif [Beyzâvî] kulun kudretini yani kesbi her açıdan ispat etmiştir.

---

[89] eş-Şûrâ 42/43
[90] Zemahşerî, *Keşşâf*, c.11,s.110.
[91] Yûnus 10/44
[92] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-tevîl*, c.3, s.114.
[93] Yûnus 10/74
[94] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-tevîl*, c.3, s.120.
[95] İbrâhîm 14/22
[96] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-tevîl*, c.3, s.197.

Eğer musannif bize Bakara suresindeki "Allah, her şeye kâdirdir"[97] âyetini delil göstererek "Kulun makdûru Yüce Allah'ın makdûrudur çünkü bu şeydir ve her şey makdûrdur demiştir"[98] denilirse şöyle söyleriz: Bu bizim görüşümüze engel teşkil etmez. Çünkü bize göre şey tesir etme açısından Allah'ın makdûrudur, kesb açısından ise kulun makdûrudur. Nitekim "Her şeyi yarattı"[99] âyeti düşüncemize bir zarar vermez çünkü kulun kudreti bize ve Mutezile'ye göre hâdistir. Ancak Cebriyye'ye gelince [vr.14[a]] onlara göre kul, tıpkı cansız bir varlık gibi ne bir kudret ve etki [müessir] sahibidir, ne de kesb edendir. Eşârî ve Hanefîlerden hangisi yoluyla doğruya erersen onu al, bunların dışındakiler doğru yoldan sapmışlardır ***(dalalet)***.

"Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla. Lütfu en bol olan sensin."[100] [vr.14[b]]

---

[97] el-Bakara 2/20
[98] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-tevîl*, c.1, s.53.
[99] el-En'âm 6/101
[100] Âl-i İmrân 3/8

SONUÇ

Çalışmamızın merkezinde Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin kulların fiillerine dair Arapça risâlesinin tahkik ve tahlili yer almaktadır. Risâlenin hangi tarihte yazıldığının ve müellifin biyografisinin bilinmesi bizim için önem arz ettiği için giriş bölümünde bu konunun araştırılması üzerine yoğunlaştık. Osmanlı döneminde kaleme alınmış çok sayıda biyografi kitabı ve bunların zeyillerinde Mustafa b. Abdullah el- Vânî'nin hayat hikâyesinin yer almadığını gördük. Ayrıca bu bölümde müellifimiz olması ihtimalini öngördüğümüz başka Osmanlı âlimlerinin değerlendirmesini yaparak doğabilecek şüpheleri bertaraf etmeye çalıştık.

Risâlenin yazarının Süleymaniye Kütüphanesinde yanlış kayıtlanmış olması, kütüphanede belirtilen *Risâle fi'r-red ale'l-cebriyye ve'l-kaderiyye* şeklindeki adından da şüphe etmemize neden oldu. Ayrıca cebr ve kader kavramları üzerinden yaptığımız aramalarda ikinci nüshaya ulaşamamış olmamız bize bu eserin kütüphanelerimizde farklı bir isimle yer alabileceği ihtimalini düşündürdü. Bu sebeple eserin içeriğinden yola çıkarak belirlemiş olduğumuz ve birinci bölümü oluşturan üç başlığın kavramları üzerinden de gerekli aramaları yaptık. Bu yol üzerinden de ikinci nüshaya ulaşamadığımız için tahkik çalışmamızı tek nüsha üzerinden gerçekleştirdik.

Giriş bölümünde müellifin hayat hikâyesini –biyografi kitaplarındaki yerini- arama amacımız ve birinci bölümde risâlenin herhangi bir literatüre aidiyetini araştırmamız, risâlenin adını ve dolayısıyla ikinci nüshayı bulma gayesine dayandığı için mühim görülmüştür. Yazma eser kütüphanelerinde diğer bir nüshayı hangi kavram üzerinden arayacağımızı bu bilgi belirlemektedir. Ayrıca risâlenin Osmanlı döneminde işaret edilen isminin ne olduğunu bilmek, tezin başlığında bu isim yer alacağı ve çalışma boyunca risâleye bu isimle atıf yapılacağı için önemlidir. Risâlenin isminin ne olabileceğine dair bize tahmin yürütme imkânı veren verilere ulaşmış olsak da müellif tarafından yahut da herhangi bir Osmanlı âlimi tarafından takdir edilen ismine ulaşamadığımız için çalışmamızın adını "Mustafa b. Abdullah el-Vânî'nin İnsan Fiillerine Dair Risâlesi" olarak belirledik.

Araştırmalarımız risâlenin 1708 ile 1755 yılları arasında yazıldığına, dolayısıyla müellifimizin de bu tarihlerde yaşadığına işaret etmektedir. Nitekim Osmanlı kelamcıları

arasında Mâtürîdîlik vurgusunun başlaması da yaklaşık olarak bu tarihlere denk gelmektedir. Ayrıca risâlenin konu edindiği ayet (Kasas 28/68) üzerine yazılmış ve Süleymaniye Kütüphanesinde (002120/ 000187/ 000838) bulunan üç farklı müellife ait tefsir risâlesinin yazılış tarihi de bu yüzyıla yakındır. Bu durum, söz konusu ayet hakkında hususî olarak o tarihlerde tartışma bulunduğuna işaret etmektedir.

İrâde-i cüziyye risâleleri, mukaddimât-ı erbaa metni ve Beyzâvî hâşiyeleri literatürü, Vânî'nin risâlesi ile içerik, kavram ve kaynaklar açısından bağlantılı olduğu için birinci bölümde bu başlıkların incelenmesine yer verdik. Bu durum bize, incelediğimiz metni daha doğru anlama ve tahlil etme imkânı sağlamıştır. Bunun dışında yukarıda belirttiğimiz üzere birinci bölümde risâlemizin bu başlıklar ile ne türden benzerlik ve farklılığın olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu durumda kısaca şunları söyleyebiliriz: Birincisi, risâledeki açıklamalar büyük ölçüde mukaddimât-ı erbaa metni üzerinden şekillenmiş olsa da metinde dört mukaddimenin yer almıyor olması eserimizi bir mukaddimât-ı erbaa risâlesinden ayıran en önemli farklardandır. İkincisi, Vânî'nin risâlesinin (incelediğimiz) irâde-i cüziyye risâleleriyle çok sayıda ortak özelliği vardır. Birinci bölümde bu benzerliklere işaret etmeye çalıştık. Şu kadar var ki, metnimizde "ihtiyar-ı cüz'î" veya "irâde-i cüz'î" kavramlarının hiç geçmiyor olması, irâde-i cüziyye risâleleriyle arasındaki farklardan biridir. Üçüncüsü, risâlemizin *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri literatürü ile göz ardı edilemeyecek derece önemli bir ilişkisi vardır.

Mustafa b. Abdulah el- Vânî, kulun kendi fiili üzerinde bir etkisinin olmadığını iddia eden ve bunu Beyzâvî'nin sözleri üzerinden temellendirmeye çalışan kendi dönemindeki bir kısım âlimlere karşı çıkmak için bu risâleyi kaleme almıştır. Metinde Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin hangi noktalarda farklı düşündükleri açıklanmış, bununla beraber Eş'arîliğin Cebriyye ile bir tutulması eleştirilmiştir. Vânî, Mâtürîdîliği cebr ve kader konusunda orta yolu tutmasından ötürü doğru yol olarak göstermiş, Eş'arîliği cebr-i mütevassıt olarak nitelendirmiştir. Bu anlamda risâle, Mâtürîdîlik- Eş'arîlik hilâf edebiyatına katkı sağlayacak verilere sahiptir. Eş'arîliğin fiiller hakkındaki görüşlerini (çoğunlukla) *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerinden anlatırken Mâtürîdiliğin iddialarını *Tavzîh ve Telvîh* vasıtasıyla açıklama yoluna gitmiştir. Hüsün-kubuh, halk-kesb ayrımı, teklif ve dâîler konuları metnin ana konularıdır. Vânî, metinde muhataplarının Beyzâvî'nin sözünü yanlış yorumladıklarını ima etmektedir. Beyzâvî'den konuyla ilgili başka âyet tefsirleri naklederek

onun kula ait kesbi kabul ettiğini söyler. Böylece Beyzâvî'yi o kimselerin açıklamalarından farklı olacak şekilde yorumlamış olur.

Risâlede konunun bir ayet üzerinden tartışmaya açılması, ayetin açıklanmasında kimi zaman gramatik tahlillere girilmesi, konuyla ilgili başka ayetlere yer verilmesi ve Şeyhzâde Muhyiddin Kocevî, Şehâbeddin el-Hafâcî ve Sâdî Çelebi gibi *Envârü't-tenzîl* muhaşşîlerine atıfta bulunulması, bu eserin ayet tefsiri risâlesi olarak nitelendirilebileceğine işaret etmektedir.

Özellikle Osmanlı döneminde yoğunlaştığı gözlenen ayet tefsiri geleneği, o günün şartlarında tartışma konusu olan herhangi bir meselede görüş beyan etmek için ya da dini ve sosyal içerikli bazı problemlere, ayete dayalı çözüm üretebilmek amacıyla ortaya konulmuş olan bir telif türü olarak karşımıza çıkmaktadır.[1] Nitekim bu tefsirler arasında itikat ve inanç esasları ile ilgili ayetler oldukça fazla yer tutmaktadır.[2] Bu durum risâlemizin tek ayet merkezinde ve *Envârü't-tenzîl* hâşiyeleri üzerine kaleme alınan talikalardan olabileceği ihtimalini destekler niteliktedir. Bununla birlikte risâlenin cebr ve kader risâlesi olarak okunması için de bir engel bulunmamaktadır.

Çalışmamızın son kısmında buraya kadar yaptığımız değerlendirmelere kaynaklık eden tahkik ve tercüme kısımları bulunmaktadır.

---

[1] Bk. Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.9, sy.18 (2011), ss. 405-417.

[2] Burhan Baltacı, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", s.411.

KAYNAKÇA

ABDULLAH MUHAMMED EL-HABEŞÎ, *Câmiü'ş-şurûh ve'l-havâşî : mu'cemun şâmil li-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türâsi'l-İslâmi ve beyâni şurûhihâ*, Cidde : Darü'l-Minhac, 2017.

ABDULLAH NAMLI, "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'i İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2020), ss. 152-76.

ABDÜLAZÎM MAHMÛD ED-DÎB, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993, c. 8, s.141.

ABDÜLBAKİ GÖLPINARLI, *Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara: Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1972.

ABDÜLKADİR ÖZCAN, "eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, c. 38, s. 485.

ABDÜLKERİM ABDÜLKADİROĞLU, Bekir Oğuzbaşaran, Mehmet Yiğit, (ed.), *Van Kütüğü*, Van : Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1993.

ADİL BEBEK, "Hayâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, c. 17, s.3.

ÂDİL NÜVEYHİZ, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâzır*, Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, 1983.

AHMET AYTEP, "Ders İçin Hâşiye: III. Murad'ın Emriyle Atik Vâlide Medresesi Açılış Dersleri İçin Yazılan Tefsir Hâşiyeleri", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, ss. 317-30.

ALÂÜDDÎN ABDÜLAZÎZ B. AHMED B. MUHAMMED EL-BUHÂRÎ, *İzâhü'l-esrâr an Usûl-i fahrü'islâm el-pezdevî*, thk. Muhammed el-Mu'tÂsımbillah el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.

AL-GHAZZALI, The Alchemy of Happiness, çev. Henry A. Holmes, J. Munsell, 1873.

ALİ RIZA KARABULUT, *Mu'cemü'l-mahtutât el-mevcûde fî mektebât İstanbul ve Anadolu*, Kayseri: Akabe Kitabevi, 2005.

ALİ ŞAKİR ERGİN, "Şehâbbedin Hafâcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, c. 15, ss. 72-73.

ALİ VASFİ KURT, "Vankulu Lügati'nin Başındaki Ferman, Fetva ve Takrizler", *Yavuz Argıt Armağanı*, İstanbul: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2010, s. 364.

AYDIN TALAY, *Bizim Eller Van*, İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1988.

BABANZÂDE BAĞDATLI İSMAİL PAŞA, *İzâhü'l-meknun fî zeyl-i alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Tahran : Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967.

———, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, haz. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

BURHAN BALTACI, "Osmanlı Dönemi Ayet Tefsirleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c.9, sy.18 (2011), ss. 405-417.

BURSALI MEHMED TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1333.

CEYDA GÜRMAN, "Risâle fi Esrâri'l-Fâtiha li-Molla Hüsrev: Dirâse ve Tahkîk", Usûl: *İslâm Araştırmaları*, sy. 28 (2017), ss. 213-28.

CÜNEYD ÂSIM KÖKSAL, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28 (2012), ss. 1-44.

EBÛ ABDULLAH FAHRUDDİN MUHAMMED B. ÖMER ER-RÂZÎ, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni, Riyad : Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1979.

———, *Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb*, Beyrut: Dar-u ihyâ-i'-turâsi'l-Arabî, 1983, c.11, s.110.

EBÜ'L-KÂSIM CÂRULLAH MAHMÛD B. ÖMER B. MUHAMMED EZ-ZEMAHŞERÎ, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvl fî vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, c.4, s.520.

ERDOĞAN BAŞ, "Şeyhzâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, c. 39, ss. 97-98.

ERDOĞAN PAZARBAŞI, "Vanî Mehmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, c. 28, ss. 458-59.

ESÎRİZÂDE ABDÜLBÂKİ EFENDİ, "İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. İhsan Bektaş, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, ss. 981-87.

FAHRETTİN ATAR, "Abdülazîz el-Buhârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, c. 1, s. 186.

FERZENDE İDİZ, "Tarihî Süreçte Van'da Faaliyet Göstermiş Olan Belli Başlı Tarîkatlar ve Temsilcileri", *Journal of International Social Research*, c. 11, sy. 61 (2018), ss. 1191-1205.

FINDIKLILI İSMET EFENDİ, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: fî hakkı ehli'l-hakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

H. BEKİR KARLIĞA, “Gazzâlî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, c. 13, ss. 518-30.

HAKAN KUTLU, *Mustafa b. Muhammed el-Vânî’nin Risâle fi’r-red ale’l-cebriyye ve’l-kaderiyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği*, (Yayımlanmamış Lisans Bitirme Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bilim Dalı, 2016.

HAYREDDİN ZİRİKLİ, *el-A’lâm: Kâmûs-u terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-Arab ve’l-müstarebîn ve’l-müsteşrikîn*, Beyrut : Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, 1997.

HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ, “Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde’nin Risâletü’l-İrâdeti’l-Cüz’iyye’sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 41 (2019), ss. 85-129.

HİLMİ KEMAL ALTUN, *Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kaza- Kader Risâleleri Ve Taşköprîzâde’nin “Risâle fi’l- kaza ve’l- kader” Adlı Eseri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bilim Dalı, 2010.

İSMAİL BELİĞ, *Tarih-i Bursa*, Bursa : Hüdâvendigâr Vilâyet Matbaası, 1302.

Kur’ân-ı Kerim Meali, haz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, 12. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

KÜTAHYALI ÂSIM EFENDİ, “İrâde-i Cüz’iyye Risâlesi”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. Mehmet Fatih Soysal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, ss. 1003-33.

M. YAŞAR KANDEMİR, “İbn Hacer el-Askalânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, c. 19, ss. 514-30.

MEFAİL HIZLI, “Vani Mehmed Efendi, Ailesi, Yakınları ve Medresesi Hakkında Yeni Bilgiler ve Belgeler”, ed. Mehmet Yalar, Celil Kiraz, Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, Bursa: Emin Yayınları, 2011.

MEHMED MECDÎ, *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye ve Zeyilleri : Hadâiku’ş-şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, Heppenheim : Gregg International Publishers, 1971.

MEHMET FATİH SOYSAL, “Abdürrahim Fedâî Efendi’nin İrâde-İ Cüz’iyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9 (2017), ss. 1033-63.

MEHMET FATİH SOYSAL, “Kütahyalı Ahmed Âsım Efendi’nin el-Mebâhisü’d-Defîniyye fî Hakki’l-İrâdetü’l-Cüz’iyye Adlı Eserinin Tahlili”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, ss. 1033-60.

MEHMET İPŞİRLİ, “Dürrizâde Abdullah Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, c. 10, s. 36.

———, “Ebezâde Abdullah Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, c. 1, s. 98.

———, “Mülâzemet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, c. 31, s. .

———, “Paşmakçızâde Abdullah Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, c. 34, s. 185.

———, “Vassâf Abdullah Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, c. 42, s. 559.

———, “Yenişehirli Abdullah Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, c. 1, s. 100.

MEHMET KALAYCI, “18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018, c. 2, s. 47-95.

———, “Osmanlı’da Eş’arîlik-Mâturîdîlik İhtilafı Edebiyatı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 17, sy. 29 (2017), ss. 79-151.

MEVLÂNÂ HÂLİD-İ BAĞDÂDÎ, “Risâletü’l-ikdi’l-cevherî fi’l-fark beyne kesbeyi’l-Eş’arî ve’l-Mâtürîdî”, Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-Ek-i, ed. Recep Alpyağıl, çev. Adem Sünger, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, ss. 976-92.

MEVLÜT GÜNGÖR, “Begavî, Ferrâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, c. 5, s. 340.

MUHAMMED B. MUSTAFA EL-VÂNÎ, *Lügat-i Vankulu*, İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Cedîdeti’l-Mamure, 1803, c.1.

———, Risâle-i redd-i ahvâli’l-mübtediîn, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Hafid Efendi, 453.

———, Risâletün fî îzâhu’s-sulh-i ve sebebihî, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Reşid Efendi, 244.

———, Şerhu miftâhi’n-necâh, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Ayasofya, 1933.

———, Tercemetü sıhahi’l-Cevherî, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: Fatih, 5281.

———,Vankulu Lügati, çev. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, c.1.

MUHAMMED COŞKUN, “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İzsürümü: XVIII. yy. Envâru’t-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkîk

Tavrı”, Osmanlı’da İlm-i Tefsir, ed. M. Taha Boyalık, Harun Abacı, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, ss. 331-55.

MUHAMMED GÜMÜLCİNEVÎ, “el-Meslekü’s-Sedâd fi’l-İrâdeti’l-Cüz’iyye ve Ef’âli’l-İbâd”, *Din Felsefesi Açısından Eş’arî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, çev. Rufat Karamahmutoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, ss. 966-75.

MUHAMMET ABAY, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, ss. 167-94.

MUHAMMET EMİN EFE, *İsmail Konevî Efendi’nin Hâşiye Ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’ Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2018.

MUHSİN DEMİRCİ, “İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c. 22, s. 509.

MUHYİ’S-SÜNNE EBÛ MUHAMMED EL-HÜSEYİN B. MES’ÛD EL-BEGAVÎ, *Tefsirü'l-Begavî*, thk. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Mervân Süvâr, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987, c.4, s. 352.

MURAT KARACAN, “XVIII. Yüzyıl Osmanlı Âlimi Hâdimî’nin İnsan Fiillerine Dair Bir Risâlesi -Tercüme ve Tahlil”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir, Veysel Kaya, İstanbul: İsar Yayınları, 2016, ss. 239-65.

MUSTAFA B. ABDULLAH EL-VÂNÎ, *(İsimsiz) Risâle*, t.y., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi: H.Hüsnü Paşa, 00260-016.

MUSTAFA BİLAL ÖZTÜRK, “Mukaddimât-ı Erbaa Tercümesi: Tenkîh Metni, Tavzîh Şerhi, Telvîh Hâşiyesi”, *Din Felsefesi Açısından Eşarî Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019, s. 821-58.

MUSTAFA S. KAÇALİN, “Vankulu”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, c. 42, s. 153.

MÜSTAKİMZÂDE SADÜDDÎN SÜLEYMAN EFENDİ, *Devhatü’l-meşâyih,* İstanbul: b.y.y., 1787, s.18.

NÂSIRÜDDÎN EBÛ SAÎD (EBÛ MUHAMMED) ABDULLAH B. ÖMER B. MUHAMMED EL- BEYZÂVÎ, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-tevîl,* thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: 1418, c.4, s.183

NEV’ÎZÂDE ATÂULLAH EFENDİ ATÂÎ, *Zeyl-i şekâik: Hadâiku’l-hakâik fî tekmileti’ş-şekâik*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.

OKAN KADİR YILMAZ, İsam Tahkikli Neşir Klavuzu, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018.

ÖMER RIZÂ KEHHÂLE, *Mu’cemü’l-müellifîn: terâcimu musannifi’l-kütübi’l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, Dâru İhya’i-Turâsi’l-Arabî, 1957.

RAHMİ ER, “Risâle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, c. 35, ss. 112-13.

RECEP ALPYAĞIL, *Din Felsefesi Açısından Eş'arî Gelen-Ek-i*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

———, (ed.), Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

RIDVAN ÖZDİNÇ, “Osmanlı İrade, Kaza ve Kader Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 14, sy. 27 (2016), ss. 185-202.

SA'DÜDDÎN MES'ÛD B. ÖMER TEFTÂZÂNÎ, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut : Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.

———, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemal, Beyrut: Dar-u ihyâi't-turâsi'l- Arabî, 2014, s.86

SALİH SABRİ YAVUZ, “İsferâyînî, Ebû İshak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, c. 22, s. 515.

SEMİHA ALTIER, “Çanakkale-Bozcaadalı Bir Osmanlı Aydını: Bahriye Nazırı Hasan Hüsnü Paşa (1832-1903) ve Döneminin Kültür Ortamına Katkıları”, *Anadolu Kültürlerinde Süreklilik ve Değişim*, ed. A. Ceren Erel v.dğr., Ankara: Rekmay, 2011, ss. 55-80.

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

———, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Nâsânî, Kum: İntişârât-ı Şerif er-Râdî, 1991, c.8

SIDDIK KORKMAZ, “İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Kulların Fiilleri ve Yedi Mezhep Risâlesi Örneği”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 41 (2016), ss. 15-38.

ŞERAFETTİN GÖLCÜK, “Bâkıllânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, c. 4, ss. 531-35.

ŞEYHÎ MEHMED EFENDİ, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri*: Vekâyiu'l-fudalâ I, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

———, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri : Vekâyiu'l-fudalâ II-III*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul : Çağrı Yayınları, 1989.

ŞULE GÜLDÜ, *Osmanlı Dönemi Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hüsün-Kubuh Zemininde Oluşan Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2019.

ŞÜKRÜ MADEN, “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, ss. 581-657.

———, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

ŞÜKRÜ ÖZEN, "Tenkîhu'l-usûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, c. 40, ss. 454-58.

TEVFİK RÜŞTÜ TOPUZOĞLU, "Hâşiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, ss. 419-22.

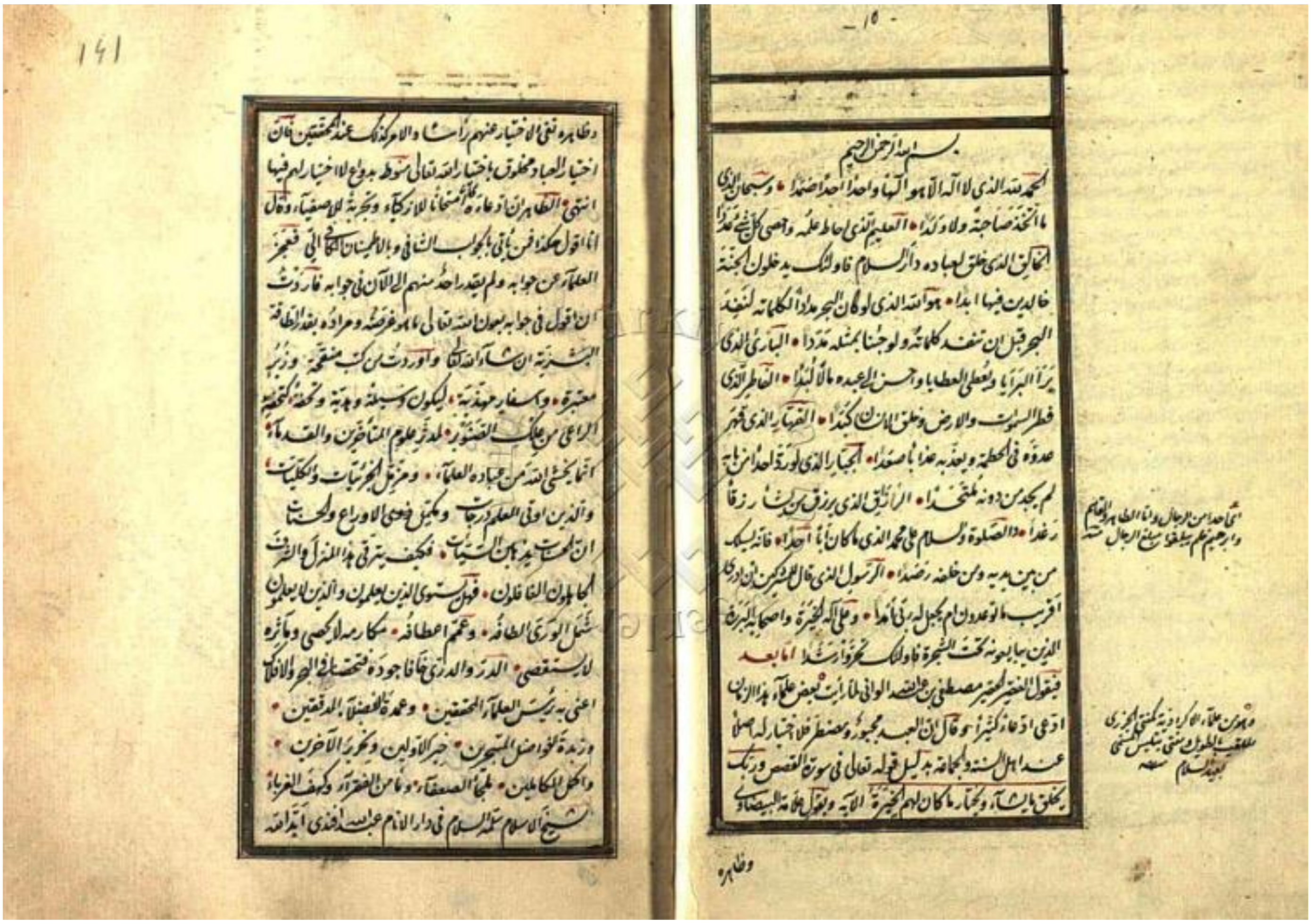
UBEYDULLAH B. MES'ÛD SADRÜŞŞERÎA, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, nşr. Muhammed Adnan Derviş, Beyrut : Dârü'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1998.

YUSUF ŞEVKİ YAVUZ, "Ahval", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, c. 2, ss.190-2.

ZİYA DEMİR, MEHMET İPŞİRLİ, "Sâdî Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, c. 35, ss. 404-5.

EKLER

Nüsha Fotoğrafları: İlk ve Son Sayfa



مفيدة لا كما مؤثرة ولا كاسبة بل امر بمنزلة الجمادات فاذا حصل
لك من الصواب من مذهب الاشعرية والحنفية فما عداه
ضلال وزيغ القلوب ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب:
تمت

156

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلواة على نبيه اما بعد فهذه رسالة في بيان كلمتي
الشهادة رتبتها على بابين الباب الاول في بيان قولنا اشهد ان لا
اله الا الله اعلم ان الشهادة في اللغة بمعنى الاخبار بصحة الشي عن
مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان وقولهم الشهادة اخبار صادق في
في مجلس القاضي بلفظ الشهادة منقول عن هذا المعنى وتجي بمعنى اداء
الشهادة منقول عن هذ كما يقال شهد له بكذا شهادة اي ادى ما عنده
من الشهادة وتجي بمعنى الحضور كما تقول شهده وشهود العدل حضروه وتجي
ايضا بمعنى القسم كما تقول اشهد بالله اي احلف به ومعنى الشهادة في اشهد
ان لا اله الا الله تصديق بالجنان واقرار باللسان فان قلت هل هو حقيقة
ام مجاز قلت مجاز لغوي وحقيقة شرعية شبه الاقرار والتصديق
بشهادة الشاهد في البيان والكشف فاطلق على ذلك الشهادة كما اطلق الاسد
على الرجل الشجاع فيكون استعارة ويشهد لما قلنا قول المفسرين ان شهد في
قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم بمعنى بين في حق الله
وبمعنى اقر في حق الملائكة وبمعنى اقر واحتج في حق اولي العلم فان قلت الاصل ان
يكون اللفظ حقيقة فالصارف عنها ههنا قلت الصارف عنها ههنا عدم
استقامة المعنى اللغوي في هذا المقام فان قلت لا شك ان الاقرار هو اخبار
المخبر بحق لغيره على نفسه كما ان الدعوى اخبار بحق لنفسه على غيره والشها
اخبار بحق لغيره على غيره فهل يظهر معنى الاخبار بحق لغيره على نفسه في هذا المقام
قلت نعم يشهد بذلك حديث معاذ فانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
يا معاذ هل تدري ما حق الله على عباده وما حق العباد على الله تعالى قلت الله
ورسوله اعلم قال حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد
على الله ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا فان قلت اي معنى من المعاني اللغوية يناسب
ما ذكرته قلت الظاهر ان المعنى الاول يناسبه زيادة مناسبة ثم ان اشهد
فعل معرب عامله معنوي فاعله مستتر فيه وهو انا وان مخففة من
التقيلة عاملة ضمير الشان المقدر كقوله تعالى ان سيكون منكم فان قلت فلم